Dayu Aqraminas

TAFSIR MAQASIDI DAN PLURALITAS UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN

PERSPEKTIF JASSER AUDA

MILENIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

TAFSĪR MAQĀṢIDĪ DAN PLURALITAS UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF JASSER AUDA

Tesis

Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh Gelar
Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (M.Ag)

Oleh:

Dayu Aqraminas
NIM: 21180340000016
ISBN: 978-623-93356-3-2

PROGRAM MAGISTER TAFSIR HADIS FAKULTAS USHULUDIN UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

1441H/2020M

TAFSĪR MAQĀṢIDĪ DAN PLURALITAS UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF JASSER AUDA

Tesis

Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh Gelar
Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (M.Ag)

Oleh:

Dayu Aqraminas
NIM: 21180340000016

Pembimbing I	Pembimbing II
Dr. Abdul Moqsith Ghazali, M.A	Dr. M. Suryadinata, M.A
NIP: NIP: 197106072005011002	NIP: 196009081989031005

PROGRAM MAGISTER TAFSIR HADIS FAKULTAS USHULUDIN UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

1441H/2020M

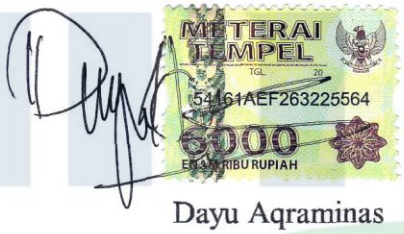
LEMBAR PERYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Dayu Aqraminas
NIM	: 21180340000016
Tempat/Tanggal Lahir	: Bangko, 04 Juli 1997
Alamat:	: Perumahan Pesona View Jl. Pesona Utama Pamulang Tangerang Selatan-15312

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa tesis dengan jugul **"*Tafsīr Maqāṣidī* dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda"** ini adalah karya asli saya sendiri dan terbebas dari plagiasi kecuali kutipan-kutipan yang dijelaskan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya, maka sepenuhnya menjadi tanggungjawab saya dan dapat berdampak terhadap gelar akademik saya.

Jakarta, 04 juni 2020



Dayu Aqraminas

PENGESAHAN PANITIA UJIAN TESIS

Tesis yang berjudul **"*TAFSĪR MAQĀṢIDĪ* DAN PLURALITAS UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF JASSER AUDA"** telah diujikan dalam sidang terbuka tesis Program Fakultas Ushuludin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 27 Juli 2020. Tesis ini telah diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag) pada Program Studi Tafsir Hadits dengan konsentrasi Tafsir.

Jakarta, 27 Juli 2020

Sidang Terbuka

Ketua Tim Penguji	Sekretaris Tim Penguji
Dr. Bustamin, M.Si	**Dr. Ahmad Fudhaili, M.Ag**
NIP. 196307011998031003	NIP. 197405102005011009

Anggota:

Dr. Hasani Ahmad Said, M.A	**Dr. Sandi Santosa, M.Si**
NIP. 198202212009011024	NIP. 197706262005011010
Dr. Abdul Mogsith Ghazali, M.A	**Dr. M. Suryadinata, M.A**
NIP: 197106072005011002	NIP:196009081989031005

ABSTRAK

Dayu Aqraminas, *Tafsīr Maqāṣidī* dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda, 2020

Pluralitas umat beragama merupakan kajian abstrak yang tidak ditemukan secara eksplisit di dalam al-Qur'an. Tema ini sering dilakukan penelitian dengan menggunakan berbagai macam metodologi dan pendekatan, namun hasilnya masih menimbulkan pertanyaan yang tidak berkesudahan. Hal Ini disebabkan, tawaran metodologi dan pendekatannya masih bersifat reduksionis daripada holistik, masih mempertahankan satu dimensi daripada multidimensional, dan masih terkurung kepada pemahaman teks (skriptualis) dan konteks (liberalis). Identifikasi inilah yang ingin dijawab dengan menggunakan pendekatan *tafsīr maqāṣidī* Jasser Auda. Tawaran metodologi yang disajikan oleh Auda cukup canggih, yaitu dengan menggunakan pendekatan sistem.

Tesis ini menjawab pertanyaan bagaimana memahami pluralitas umat beragama dalam al-Qur'an perspektif *tafsīr maqāṣidī* Jasser Auda? Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, penulis menjawab pertanyaan tersebut melalui pencarian data perpustakaan (*library research*). Sumber primer dalam penelitian ini adalah ayat-ayat al-Qur'an terkait tema pluralitas umat beragama (*ta'addud a'immah al-tadayyun fi al-Qur'an*) dan karya-karya Jasser Auda yang terkait dengan *system approach*. Selain itu penulis juga mencari kitab tafsir, buku dan artikel yang relevan dengan penelitian sebagai sumber sekunder.

Kajian ini menemukan beberapa poin: *Pertama,* untuk sampai kepada pemahaman *maqāṣidī*, seseorang yang beragama membutuhkan sarana-sarana dalam menyikapi pluralitas umat beragama. *Kedua,* ayat yang dijadikan sebagai sarana dalam pluralitas umat beragama diformulasikan dalam bentuk fondasi etis-normatif, seperti ayat-ayat kebebasan beragama, hak-hak individu, menghormati, dan larangan kekerasan. *Ketiga,* tujuan yang dihasilkan adalah kesataraan dan persamaan, persatuan umat beragama, saling mengenal dalam perbedaan, menegakkan keadilan, dan mewujudkan perdamaian.

Kata Kunci: ***Pluralitas Umat Beragama, Tafsīr Maqāṣidī, Jasser Auda***

ABSTRACT

Plurality of religious people is abstract studies that are not found out explicitly in the Qur'an. This theme is often studied by various methodologies and approaches, but the result is still endless question. This is caused by the reductionist than holistic methodologies and approaches, using one dimensional than multidimensional, and still limited to textual (scriptualist) and contextual (liberalist) understanding. This identification will be used by *tafsīr maqāṣidī* Jasser Auda. The offered methodology by Auda is quite sophisticated, using systems approach.

This thesis answers how to understand the plurality of religious people in the Qur'ani by *tafsīr maqāṣidī* Jasser Auda perspective? By using descriptive-analytical methods, the authors answer that question through library research. The main sources in this research are the verses of the Qur'an related to the theme of plurality of religious people in Qur'an (*ta'addud a'immah al-tadayyun fi al-Qur'an*) and Jasser Auda's works related to the system approach. In addition, the author also looks for commentaries, books and articles that are relevant to research as a secondary source.

This study found several points: First, to get *maqāṣdī* understanding religious person need facilities to respond plurality of religious people. Second, a verse that is used as a tool in the plurality of religious people is formulated in the form of an ethical-normative foundation, such as freedom freedom verses. religion, individual rights, respect and prohibition of violence. Third, the objectives produced are equality and equality, religious unity, mutual understanding in differences, building justice and bringing about peace.

Key words: ***The Plurality of Religious People, Tafsīr Maqāṣidī, Jasser Auda***

KATA PENGANTAR

Puji syukur atas kehadirat Allah SWT yang telah memberikan taufiq dan inayah-Nya sehingga penelitian ini selesai dengan baik dan tepat waktu meskipun banyak rintangan yang harus dilewati. Ṣalawat serta salam untuk baginda Nabi Muhammad SAW semoga kita diberikan *syafa'at* (pertolongan) dikemudian nanti *Amīn*.

Penelitian ini masih menggunakan pendekatan yang sama dalam penelitian waktu penulis studi S-1 Tafsir Hadits, yaitu kajian *maqāṣidī*. Kajian yang sebelumnya menggunakan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, hanya saja kekuranganya adalah spektrum kajian ayat masih terkait hukum-hukum, sedangkan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan *tafsīr maqāṣidī* yang spektrumnya lebih luas. Meskipun berbeda dalam definisi dan langkah-langkah, tetapi memiliki kesamaan tentang menelusuri *ma'rifah maqāṣid al-khitab* (mengetahui maksud Allah). Pendekatan ini digunakan untuk menganalisis tema ayat-ayat pluralitas umat beragama dengan pertanyaan "mengapa Allah menciptakan perbedaan dalam beragama?.

Pertanyaan ini adalah paling fundamen dalam kajian *maqāṣid* untuk mencari tahu bagaimana tujuan setiap ayat. Dengan menggunakan pendekatan *tafsīr maqāṣidī* inilah menjadi cukup berbeda dengan penelitian sebelumnya. Penulis beranggapan, tawaran metodologi dan pendekatan sebelumnya masih reduksional dan mono-dimensi.

Tafsīr Maqāṣidī ini merupakan pendekatan baru dalam kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir bahkan belum dijadikan matakuliah khusus di Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Sepertinya mahasiswa bisa kebingungan bagaimana langkah kongkrit dalam mengktualisasikan pendekatan ini. Saran ke depan, kajian seperti ini harus diliri, sebab tahun ini banyak sekali di UIN Jakarta melakukan penelitian yang mengkaji menggunakan *tafsīr maqāṣidī*.

Penulis menyadari kehadiran tesis ini melibatkan berbagai pihak terutama Dr. Abdul Moqsith Ghazali,.M.A., ia merupakan dosen pembimbing pertama yang memberikan bahan referensi dan masukan terkait kajian *maqāṣidī*. Khazanah keilmuan ini penulis dapati semenjak S-1 dan S-2 dibimbing oleh beliau. Tak lupa pula

penulis ucapkan banyak terima kasih kepada Dr. M. Suryadinata.,M.A. yang telah membuat penulis lebih mengerti dalam menyusun tesis ini. Begitupun juga Tim Penguji Dr. Hasani Ahmad Said, M.A dan Dr. Sandi Santosa.,M.Si yang banyak memberikan masukan, kritikan dan pembenahan.

Di samping itu, ucapan terima kasih penulis haturkan kepada mereka (jajaran kepemimpinan) Dr. Yusuf Rahman, M.A (Dekan Fakultas Ushuludin), Dr. Bustamin, M.Si (Ketua Program Magister Ushuludin), Dr. Ahmad Fudhaili.,M.Ag (Sekretaris Program Magister), dan semua dosen Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang tidak disebutkan namanya satu-persatu semoga tidak mengurangi rasa *ta'dzīm* (penghormatan).

Tak kalah pentingnya kepada kedua orang tua yang membimbing sampai saat ini semoga diberikan kesehatan dan umur panjang, terima kasih juga atas *support* dari mertua serta istri tercinta Roshfi Roshifah, S.Ag.

Semoga kehadiran tesis ini bermanfaat baik penulis maupun pembaca. Tentunya dalam penulisan dan isi konten memiliki banyak kekurangan. Kedepannya segala kritikan dan masukan sangat diharapkan untuk dijadikan perbaikan. Terima kasih. Selamat membaca!

Ciputat, 25 Juli 2020

Dayu Aqraminas

DAFTAR ISI

LEMBAR PERNYATAAN iii
ABSTRAK.....v
KATA PENGANTAR.....vii
DAFTAR ISI.....ix
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN xii

BAB I PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Permasalahan 10
1. Identifikasi Masalah 10
2. Pembatasan Masalah.....11
3. Perumusan Masalah.....11
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian 12
D. Kajian Pustaka.....12
E. Metodologi Penelitian.....16
1. Jenis Penelitian 16
2. Sumber Data.....18
3. Teknik Pengumpulan data.....18
4. Teknis Analisis Data dan Langkah-langkah Penelitian.....19
F. Sisetematika Penulisan 21

BAB II TAFSĪR MAQĀṢIDĪ: GENEALOGI, KONSEP, DAN IMPLEMENTASI
A. Defenisi Tafsīr Maqāṣidī 25
B. Genealogi Tafsīr Maqāṣidī 31
C. *Maqāṣid*: Antara Ulama Konservatif dan Progresif 42
D. Signifikansi *Tafsīr Maqāṣidī* Sebagai Pendekatan Interpretasi al-Qur'an 47

BAB III *MAQĀṢIDĪ* JASSER AUDA: KONSEP DAN AKTUALISASI
A. Pendekatan Sistem dalam *Tafsīr Maqāṣidī* 55

1. Konsep Sistem: antara *Realisme* dan *Idealisme* 57
2. Aksentuasi dan Kontribusi Filsafat Sistem di dalam Islam 60
3. Fitur Sistem sebagai Analisis *Tafsīr Maqāṣidī* 63

B. Interpolasi *Tafsīr Maqāṣidī* dengan Metodologi Sebelumnya 71
1. Kebutuhan Terhadap Metodologi Maudhu'ī (Interpretasi Tematik) 71

C. Pendekatan Sistem dalam *Tafsīr Maqāṣidī* 78
1. Langkah Operasional dalam Penyelesaian *Ta'ārud al-'Adillah* 78
2. Kritik Jasser Auda terhadap Metode *Ta'ārud al-Adillah* 85

BAB IV *PLURALITAS UMAT BERAGAMA PERSPEKTIF TAFSĪR MAQĀṢIDĪ JASSER AUDA*

A. Pluralitas Umat Beragama: Defenisi dan Prinsip .. 107
1. Pergeseran Paradigma: Pluralitas Menjadi Pluralisme dalam Beragama 111
2. Defenisi Umat Beragama 115

B. Langkah Operasional Tafsir Maqāṣidī Jasser Auda terhadap Ayat-ayat Pluralitas Umat Beragama 122

C. Langkah Etis dalam Pluralitas Umat Beragama 124
1. Fondasi Moralitas: dalam Jangkauan Parsial . 129
a. Ayat-ayat Kebebasan beragama 129
b. Argumen Qur'ani: Tentang Hak Individu 152
2. Praktek Moral: dalam Jangkauan Universal . 160
a. Larangan Kekerasan antar Umat Beragama 160
b. Saling Memaafkan dan Menebar Kasih Sayang 165
c. Menghormati Umat Beragama 171

D. *Tafsīr Maqāṣidī*: Mewujudkan Prinsip Pluralitas Umat Beragama 175
1. Kesataraan dan Persamaan 176
2. Rejuvenasi Persatuan Umat Beragama 180
3. Saling Mengenal dalam Perbedaan 186
4. Menegakkan Keadilan 189

5. Misi Kedamaian 193

BAB V PENUTUP
A. Kesimpulan 202
B. Saran 204

DAFTAR PUSTAKA 206
RIWAYAT HIDUP PENULIS 224

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

A. Konsonan Tunggal

Berikut adalah daftar aksara Arab dan padanannya dalam aksara latin:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif		Tidak dilambangkan
ب	Ba’	B	Be
ت	Ta’	T	Te
ث	Sa’	Ts	Ta da sa
ج	Jim	J	Je
ح	Ha’	ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha’	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Dz	Da dan za
ر	Ra’	R	Ra
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan ye
ص	Sad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)

ض	Dad	Dh	da dan ha
ط	Ta’	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za’	Zh	Za dan ha
ع	‘Ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
ه	Ha’	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap Karena Syaddah Ditulis Rangkap

متقرّبين	ditulis	*Mutaqarribīn*
محمّد	ditulis	*Muhammad*

C. Ta’ Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

عودة	ditulis	*'Audah*
ملّة	ditulis	*Millah*

(Ketentuan ini tidak diberlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	ditulis	*karāmah al-auliyā*

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan ḍammah, ditulis t

زكاة الفطر	ditulis	*zakāt al-fiṭri*

D. Vokal Pendek

ـِ	kasrah	ditulis	I
ـَ	fathah	ditulis	A
ـُ	ḍammah	ditulis	U

E. Vokal Panjang

fathah + alif	ditulis	ā
مقاصد	ditulis	*Maqāṣid*
kasrah + ya' mati	ditulis	ī
عليم	ditulis	*'Alīm*
ḍammah + wawu mati	ditulis	ū
منسوخ	ditulis	*Mansūkh*

F. Vokal Rangkap

fathah + ya' mati	ditulis	Ai
بينكم	ditulis	*Bainakum*
fathah + wawu mati	ditulis	Au
عليم	ditulis	*Qaulun*

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أأنتم	ditulis	*A'antum*
أعد ت	ditulis	*U'iddat*
لئن أتيت	ditulis	*La'in Ataita*

H. Kata Sandang Alif + Lam

Kata yang diikuti dengan huruf *Qamariyyah* dan *Syamsiyyah* menggunakan kata sambung huruf *l* (el).

a. Contoh alif lam *Qamariyyah*

القوم	Ditulis	*al-Qaum*
القياس	Ditulis	*al-qiyās*

b. Contoh alif lam *Syamsiyyah*

السماء	Ditulis	*al-samā'*
الشمس	Ditulis	*al-syams*

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya dan menulis penulisannya

ذوي الفوض	ditulis	*dzawī al-furūd*
أهل السنة	ditulis	*ahl al-sunnah*

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia memiliki kultur yang melimpah (*multikultur-heterogen*) baik itu agama, budaya, suku, ras maupun bahasa. Dalam hal ini negara wajib untuk memberdayakan dan merenspon keragaman ini, agar setiap perbedaan kultural ini bisa memberikan dampak positif bagi masyarakat urban secara menyeluruh (*integral*). Keragaman merupakan keniscayaan yang Allah berikan agar perbedaan memiliki *ghayah* (tujuan). Keragaman ini telah dijelaskan di dalam QS. al-Hujarat [49]: 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

> "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

Ayat ini memberikan penjelasan bahwa Allah menciptakan perbedaan bukanlah untuk melahirkan penyimpangan (*distorsi*) dan *konfrontasi* (permusuhan beserta konflik), tetapi Allah menciptakan perbedaan memiliki tujuan agar saling mengetahui dari perbedaan itu sendiri. Saling mengenal dan saling mengetahui merupakan hasil dari pemahaman melalui pendekatan *maqāṣidī*.

Dari contoh ini, maka setiap ayat-ayat al-Qur'an memiliki tujuan dan maksud tersendiri.

Kesalahan yang terjadi saat ini ialah misinterpretasi (salah paham) dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Salah satu faktor yang menyebabkan kekeliruan ini adalah mengabaikan tujuan-tujuan di balik teks al-Qur'an. Menurut Jasser Auda, tendensi (kecendrungan) seseorang terhadap memahami ayat al-Qur'an bisa dilihat dari pengaruh (*hegemoni*) yang mendominasi mereka dalam memahami ayat, satu sisi memahami ayat secara tekstual (*skriptualis*) dan konteks (*liberalis*) di sisi lainnya. Dari dua kelompok ini *maqāṣid* diposisikan sebagai moderasi, yaitu memahami ayat perlu ada teks dan konteks.[1]

Realita ini memberikan gambaran faktual, bahwa pembaca-pembaca al-Quran tidak mampu menghadirkan solusi atas permasalahan-permasalahan tentang pluralitas umat beragama. Padahal al-Qur'an tentu bisa menyelesaikan permasalahan itu semua bila seseorang mampu memahami tujuan dan maksud al-Qur'an.[2] Pada prinsipnya al-Qur'an merupakan kitab *insāniyyah*

---

[1]Istilah yang digunakan oleh Jasser Auda cukup berbeda sebab ia memberikan label kepada penganut madzhab berdasarkan *nash* (al-Qur'an dan Sunnah). Label-label yang diberikan oleh Jasser Auda secara fundamen mereka memahami *nash* sesuai pengaruh (*hegemoni*) yang mereka anut. Misalnya, kelompok *tekstual-skriptual* dilabeli dengan *literalisme-stagnasi*. Pemahaman *liberalisme* dilabeli dengan *sekularisme*. Sedangkan pemahaman moderasi dilabeli dengan *sentrisme* atau bisa dikategorisasikan sebagai pemahaman *maqāṣidī*. Lihat, Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach* (London: International Institute Islamic Thought, 2007), h. 151

[2]Ini juga yang dikritik oleh Jasser Auda, bahwa al-Qur'an tidak mungkin salah dalam menjelaskan realita, tetapi itu bisa terjadi disebabkan oleh kognisi mujtahid dalam memahami al-Qur'an. lihat, Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Naskh Bahtsu Fiqhu Maqāṣidi al-Syarī'ah* (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhāts wa al-Nasyar, 2013), h. 32-39

yang memuat tentang nilai-nilai sosial antar umat beragama.[3] Untuk menjawab permasalahan ini, maka diperlukan trobosan baru untuk memahami al-Qur'an. dalam hal ini peneliti menawarkan sebuah teori *tafsīr maqāṣidī*.

Secara sederhana *tafsīr maqāṣidī* adalah model pendekatan interpretasi al-Qur'an yang memberikan penekanan (*aksentual*) dimensi *maqāṣid al-Qur'ān*.[4] Definisi sederhana ini masih terjadi perdebatan di kalangan akademisi, sebagian mendefiniskan sebagai corak penafsiran. Dengan demikian *tafsīr maqāṣidī* setara dengan corak lainnya seperti *fiqih, adabī, sufī,* dan lainnya. Sebagian mendefinisikan sebagai langkah metodologi dalam penafsiran.

Tafsīr maqāṣidī secara garis keturunan (*genealogi*) berasal dari *maqāṣid al-syarī'ah*,[5] hanya saja sebagian kalangan memberikan definisi dan terminologi berbeda, seperti 'Alī As'ad yang

---

[3]Wāfī 'Asyūr Abū Zaid, *Nahwā Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm Ru'yah Ta'sisiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān* (al-Ribāṭ: Mufakkarūn, t.th.), h. 5

[4]Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsīr Maqāṣidī Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an* (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2019), h. 12

[5]Maqāṣid al-Syarī'ah merupakan gabungan dua kata yaitu مَقَاصِدُ (*maqāṣid*) dan الشريعة (*al-syarī'ah*) adalah bentuk plural dari مَقْصَدُ (*maqṣad*), قَصْدُ (*qaṣd*), مَقْصِدُ (*maqṣid*), قُصُوْدُ (*quṣūd*) yang merupakan derivasi dari kata kerja قَصَدَ-يَقْصِدُ (*qaṣada-yaqṣidu*), dengan beragam makna seperti menuju suatu arah, dan tujuan. *Maqāṣid al-Syarī'ah* secara terminologi yaitu :

الغَايَةُ وَ الْأَهْدَافُ وَ النَّتَائِجُ وَ الْمَعَانِي الَّتِي أَتَتْ بِهَا الْشَّرِيْعَةُ, وَ أَثْبَتَتْهَا فِي الْأَحْكَامِ وَسَعَتْ إِلَي تَحْقِيْقِهَا وَ إِيْجَادِهَا وَالْوُصُوْلِ إِلَيْهَا فِي كُلِّ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ

lihat Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl Fiqh Islāmī* (Damaskus : Dar al Fikr, 1986), h. 225

mendefinisikan *tafsīr maqāṣidī* ruang lingkup kajiannya meliputi tema-tema di dalam al-Qur'an seperti akhlak, akidah, *amtsāl*, kisah-kisah dan lainya. Sedangkan *maqāṣid al-syarī'ah* ruang lingkup kajiannya meliputi ayat-ayat hukum sehingga kajiannya lebih spesifik dibanding dengan *tafsīr maqāṣīdī* yang lebih general.[6] Namun ada juga sebagaian kalangan menyamakan definisi *tafsīr maqāṣidī* dengan *maqāsid al-syarī'ah* seperti Abdul Karīm Hamidī.[7]

Teori *tafsīr maqāṣidi* nantinya akan digunakan sebagai *approach* (pendekatan) dalam kajian pluralitas umat agama. tema pluralitas umat beragama banyak sekali dikaji sebelumnya dengan metodologi dan pendekatan-pendekatan yang beragam. Bahkan kesimpulannya melahirkan doktrin-doktrin untuk digunakan sebagai penyelesaian konflik keragaman agama. Doktrin ini memiliki misi tidak hanya mengaktualisasikan toleransi, bahkan lebih dari itu dengan cara mengelola potensi keragaman untuk membangun komitmen bersama mengejewantahkan toleransi aktif dan berkelanjutan sebagai dasar kontruksi sebuah peradaban.[8]

Penggunaan metodologi yang sering dilakukan penelitian sebelumnya, masih terjebak dalam menyamakan antara sarana

---

[6]'Alī Muhammad As'ad, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī al-Qur'an al-Karīm," *Islamiyyah Ma'rifah Buhūts wa al-Dirāsāt*, Vol. 23, No. 89, (2018), h. 559. Lihat pula,'Alī 'As'ad, "Maqāṣid Qur'aniyyah Yunāṭu bihā al-Tamkīn al-Usra, *Majallah Damaskus li 'Ulūm al-Iqtiṣadiyyah wa al-Qānūniyyah: Buhūts wa Dirāsāt,* Vol. 26, No. 6, (2010), h. 481

[7]Pemikiran tokoh ini bisa dibaca melalui karyanya, Abdul Karīm Hamidī, *al-Madkhal ila Maqāṣid al-Qur'ān* (Beirut: Maktabah al-Rusyd, 2007)

[8]Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2010), h. 539-540

dengan tujuan terhadap sumber primer Islam.[9] Kasuistik lainya, ditemukan juga memahami ayat-ayat hanya secara tektual (*skriptual*) yang mengakibatkan pemahaman kurang utuh sebab menegasikan konteks ayat.[10] Sebaliknya memahami ayat secara konteks (*liberal*) mengakibatkan jauh bahkan tidak memberika dekadensi terhadap teks atau membiarkan seorang mufasir salah paham dalam memahami teks al-Qur'an sehingga gagal dalam membangun argumen penafsirannya. Kesalahan lainnya, masih menggunakan kerangka metodologi yang reduksional daripada holistik, akibatnya dalam mengakumulasi ayat menjadi parsial daripada holistik. Dalam memahami ayat tidak bisa dipisahkan antara satu ayat dengan ayat lainnya. Semakin banyak ayat yang dikumpulkan, maka semakin mendekati kepada pemahaman *maqāṣidī*.

Hadirnya *tafsīr maqāṣidī* sebagai pendekatan baru dengan tujuan menghasilkan pemahaman secara *holistik* (*kaffah*) bukan reduksionis. Dengan demikian, cara pandang *maqāṣidī*, spektrum yang dihasilkan adalah melalui pertimbangan (konsiderasi) teks dan konteks. Teori yang diformulasikan bukan lagi *al-'ibrah bi umūm alfādz* dan *al-'ibrah bi khusūs sabab* melainkan *al-'ibrah bi maqāṣidhā*. *Al-'ibrah* ini sebagai penengah dan menyaring ketika *al-'ibrah bi umūm alfādz* terjadi kontradiksi dengan *al-'ibrah bi*

[9]Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 187

[10]Pandangan ini juga sering dibantah oleh cendikiawan muslim kontemporer, seperti Abid al-Jabirī. Menurutnya, cara pandang skripstualis mengambil epistemologi *bayānī* yaitu premis-premis dan kontinum interpretasi yang dihasilkan secara teks. Lihat, Abid al-Jabirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al- 'Arabiyyah, 2002), h. 320.

khusūs sabab. Sehingga tidak ada pemihakan antara teks dan konteks, karena langkah dilakukan secara proporsional. Pemahaman *maqāṣidī* juga holistik (*kaffah*) yang dimulai dengan akumulasi ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan metode tematik (*maudhu'ī*).[11]

Pemilihan metodologi *maqāṣidī* untuk pendekatan pemahaman al-Qur'an, bertujuan agar setiap ayat-ayat sesuai dengan tujuan Syāri' (*ma'rifah ma'na Syāri'*) sesuai dengan prinsip-prinsip antaranya: *hifdz al-dīn* (menjaga agama), *hifdz nafs* (menjaga jiwa), *hifdz aql* (menjaga akal), *hifdz mal* (menjaga harta), dan *hifdz nasab* (menjaga keturunan).[12] Rasyīd Ridha menambahkan konsep-konsep *maqāṣid* dengan nilai-nilai kontemporer seperti reformis dan hak-hak perempuan.[13]

Tokoh lainnya seperti Muhammad Ghazali (w.1996) yang menambahkan keadilan dan kebebasan dalam teori *maqāṣid*-nya,[14] dan Gamal Eldi Attia juga memberikan identifikasi 24 *maqāṣid* yang berbeda sekali dengan konsep lima al-Ghazali yang secara garis besar membahas tentang individual, keluarga, umat dan kemanusiaan[15] dan beberapa tokoh kontemporer lainnya yang membahas tentang teori *maqāṣid al-syarī'ah*.

---

[11]Jaser Auda, *Maqāsid al-Shari'ah As Philosophy ff Islamic Law A System Approach*, h. 199

[12]Al-Ghazāli, *al-Mustaṣfa fī 'Ilm al-Usūl* (Cairo: Maktabah Dār al-Kutubah al-Misriyyah, 1997)

[13] Muhammad Rasyīd Ridha, *Huqūq al-Nisā' fī al-Islām* (Beirut: Maktabah al-Islamiyyah, 1404 H), h. 6

[14] Muhammad Ghazali, *Nazarāt fi al-Qur'ān* (Cairo: Nahdat al-Misr, 2002)

[15] Gamal Eddin Attia, *Towar Realization of The Higher Intent of Islamic Law (Maqāṣid al-Syarī'ah): A Functional Approach* (Kuala Lumpur: IIIT, 2010), h. 116-151

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan *maqāṣid* Jasser Auda. Langkah-langkah operasional yang ditawarkan adalah *system approach.*[16] Langkah ini nantinya diaktualisasikan dan diimplementasikan dalam menginterpretasi ayat-ayat pluralitas umat beragama yang akan dibahas secara lengkap pada bab setelahnya. Adapun fitur-fitur operasionalnya yaitu studi tematik (*maudhu'ī*). Fitur ini menghasilkan pemahaman teks al-Qur'an secara holistik (*kaffah*). Dalam fitur lainnya, ia juga menerapkan *maqāṣid* sebagai struktur multidimensi yang mempertimbangkan area makna dan target, tingkatan nilai yang dijadikan dasar, dan keumuman makna yang dikandung.[17] Dengan pendekatan teori ini, bagi Jasser Auda perlu memahami ayat secara holistik (*system*) sehingga cakupan pemahamannya bisa terpenuhi agar tidak terjadi misinterpretasi.[18] Sebagai contoh nilai-nilai pluralitas umat beragama dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid* QS. al-Anfãl [8]: 61

وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ

> "Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui".

---

[16]Jaser Auda, *Maqāsid al-Shari'ah As Philosophy of Islamic Law A System Approach*, h. 31-51

[17] Jaser Auda, *Maqāsid al-Shari'ah As Philosophy of Islamic Law A System Approach*, h. 8

[18]Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syarī'ah* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015), h. 70. Lihat juga, Jāsser 'Audah, *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy Of Islamic Law A System* Approach, h. 45-46

Secara teks, ayat ini mengajak untuk kolektivitas dengan umat agama lainnya dengan syarat saling menjunjung tinggi visi dan misi perdamaian. Secara konteks, ayat ini menegasikan sebuah tindakan kekerasan (sebagai *wasa'il/sarana*) agar terciptanya *ghayah* (tujuan) perdamaian sesama umat beragama.

Sebagai pendukung argumen, al-Qurtubī, ayat ini me-*nasakh* (menghapus) pada QS. al-Taubah [9]: 5. Secara substansi, ayat ini menjelaskan tentang perintah perang terhadap orang kafir.[19] Agar lebih jelas penulis melampirkan ayatnya sebagai berikut:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

> "Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi maha Penyayang".

Pandangan al-Qurtubī senada dengan intepretasi al-Razī yang ia kutip dari periwayatan Qatādah bahwa QS. al-Anfāl [8]: 61 me-*nasakh* (menghapus) QS. al-Taubah [9]: 5. Hanya saja yang menjadi perbedaan antara al-Qurtubī dengan al-Razī adalah dari

[19]Al-Qurtubī *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an Tafsīr al-Qurtubī* (Mu'assasah al-Risālah 2006), jilid VIII, h. 306

pengambilan periwayatan yaitu al-Qurtubī mengambil transmisi (sanad) dari 'Ikrimah.[20]

Dari penjelasan di atas dapat diambil *inferensi* (kesimpulan), pluralitas umat beragama adalah sebuah keniscayaan, supaya keberagaman ini bergandeng dengan harmonis maka perlu ada sarana-sarana yang bisa membawa kepada tujuan visi dan misi yang sama. Salah satu cara yang dijelaskan dalam al-Qur'an, apabila agama lain *tendensi* (condong) memberikan aspirasi perdamaian maka muslim wajib mengikuti untuk memberikan *resiprokalitas* (saling berbalasan) untuk memberikan aspiratif tentang perdamaian.

Dari interpretasi ulama di atas, maka tidak cukup hanya dengan ayat tentang nilai-nilai keragaman tetapi membaca keragaman haruslah bersifat *holistik* (*kaffah*). Maka penggunaan *system approach* (pendekatan sistem) mencoba untuk mengakumulasikan berbagai intepretasi terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan nilai-nilai agama, baik itu ayat-ayat berbicara tentang agama, penyelesaian keragaman, maupun sikap-sikap untuk menciptakan masyarakat harmonis dan damai. Pembahasan mengenai pluralitas umat beragama cukup banyak dibahas dalam kajian Islam, terutama dalam bidang tafsir. Dari berbagai pendekatan yang digunakan, dalam penelitian ini cukup berbeda, sebab menggunakan analisis *tafsīr maqāṣdī* Jasser Auda. Etos metodologi Auda adalah mengelaborasikan dari segala aspek disiplin ilmu, menurutnya agar pemahaman itu tidak berdasarkan

[20] Fakhr al-Dīn al-Razī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzi al-Musytahir Bi al-Tafsīr al-Kabīr Wa Mafātih al-Ghaib* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), jilid V, h. 301

spekulatif, maka harus dikaji secara utuh, terbuka, dan bertujuan. Dengan pendekatan ini, diharapkan ada argumen-argumen yang kokoh dan memiliki tujuan.

Apabila dipenuhi, maka ditemukanlah *maqāṣid* terhadap ayat-ayat yang diteliti dengan mengkonvergensikan (memusatkan) dengan hasil berupa lima tahapan, di antaranya: *hifdz al-dīn, hifdz al-nafs, hifdz al-aql, hifdz al-nasl, dan hifdz al-mal*. Adapaun hasil penelitian ini dituangkan dalam bentuk judul "*Tafsir Maqāṣidī* dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda"

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Adapun beberapa hal yang menjadi identifikasi dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

a. Terjadi diskontekstualisasi interpretasi konservatif (klasik) dalam memahami ayat-ayat pluralitas umat agama.
b. Belum ditemukan hasil penelitian yang menggunakan metodologi yang relevan.
c. Masih banyak ayat-ayat yang menjelaskan nilai-nilai pluralitas umat beragama.
d. Pendekatan *system approach* Jasser Auda lebih dominasi untuk menyelesaikan permasalahan kontemporer.

e. *Maqāṣidī* Jasser Auda banyak memiliki perkembangan dari teori ulama sebelumnyam baik itu jangkuan *maqāṣidī,* maupun pengambilan sumber.
f. Pemahaman sebelumnya masih banyak berpihakan, baik itu tendesi tekstualis (memahami secara teks) dan tendesi kontektualis (hanya melihat konteks) sehingga penyelesaiannya tidak *holistik* (*kaffah*)
g. Teori Jāsser 'Auda mengakumulasikan secara tekstualis dan kontekstualis, dikarenakan *system approach* tendensi *wholenes* (*kulliyah*), *openess* (terbuka), *interrelated hierarchy; al-harakiyyah mu'tamadah* (hirarki yang saling berkaitan), dan *multi-dimensional* (mebutuhkan dimensi lebih dari satu).

2. Pembatasan Masalah

Dalam penelitian ini membahas tentang penafsiran ayat-ayat yang berkaitan tentang nilai-nilai pluralitas umat beragama. Untuk melacak ayat-ayat yang dikaji adalah, *pertama,* ayat-ayat yang menjelaskan nilai-nilai pluralitas umat beragama. *Kedua*, ayat-ayat yang berkaitan tentang sikap untuk menyelesaikan penyimpangan (*distorsi*) dan *konfrontasi* (konflik) keberagaman agama. *Ketiga,* ayat-ayat yang berkaitan tentang nilai-nilai aspirasi seorang muslim untuk menciptakan perdamaian dan harmonisasi. Adapun penggunaan metodologi, penulis menggunakan *maqāṣidi* yang berupa *system approach* Jasser Auda sehingga mengahasilkan interpretasi yang relevan dengan mewujudkan masyarakat multi-agama yang damai dan harmonis.

3. Perumusan Masalah

Adapun perumusan masalah dalam penelitian ini adalah "bagaimana memahami pluralitas umat beragama di dalam al-Qur'an perspektif *tafsir maqāṣidī* Jasser Auda?"

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Adapun tujuan yang hendak dicapai adalah:

1. Melakukan dekonstruksi pemahaman pluralitas umat beragama berbasis kepada *tafsīr maqāṣidī*
2. Pengembangan makna dan operasionalitas dalam menafsirkan ayat-ayat pluralitas umat beragama dengan menggunakan pendekatan *tafsīr maqāṣidī* Jasser Auda

Sedangkan signifikasni penelitian dalam kegunaannya, yaitu sebagai berikut :

1. Dengan adanya penelitian ini, dapat menambah wawasan integrasi keilmuan khususnya dalam bidang tafsir.
2. Adanya penelitian ini penulis berharap dapat dijadikan sebagai literatur, referensi dan dorongan untuk mengkaji masalah ini lebih lanjut.

D. Kajian Pustaka

Kajian pustaka dalam penelitian merupakan sesuatu yang penting, sebagai jaminan atas keautentikan dan kebaruan sebuah penelitian dan dijadikan sebagai bahan perbandingan dengan kajian terdahulu, yang lebih terpenting adalah untuk mengetahui *road map* (peta jalan) dari tema yang dibahas dalam penelitian ini. Terdapat dua kata kunci (*keyword*) untuk melakukan pencarian

terhadap tema-tema yang dibahas, yaitu *tafsīr maqāṣidi* dan pluralitas umat beragama.

Tema *tafsir maqāṣidi* tergolong kajian baru dalam ranah *Islamic studies*, sehingga belum banyak penelitian dalam bidang ini. terdapat tiga penelitian dalam bentuk tesis yang mengkaji tema ini, di antaranya: penelitian yang ditulis oleh Kusmana berjudul "Epistimologi Tafsir *Maqāṣidī*.[21] Dalam penelitian ini, Kusmana berbicara tentang tema epistimologi yang diambil dalam kajian filsafat untuk menguji validitas, koherensi, dan lainnya terkait dengan *tafsīr maqāṣidī*.

Penelitian lainnya ditulis oleh Abdul Mustaqim berjudul "al-*Tafsīr al-Maqāṣidī al-Qadāyā al-Mu'āṣīrah fī Dau' al-Qur'an wa al-Sunnah al-Nubuwwah*". Dalam buku ini juga sedikit menyingung geneologi *tafsīr maqāṣidi* dan langkah operasional dalam melakukan pendekatan ini. Buku ini juga memiliki kesamaan dengan yang ditulis oleh Waṣfi Ibn 'Asyūr berjudul "*Tafsīr al-Maqāṣidī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*" yang berisikan tentang defenisi, historis, langkah-langkah operasional, dan hasil temuan sebagai rujukan contoh.

Penelitian lainnya yang ditulis oleh 'Alī Muhammad As'ad berjudul "al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm". Artikel ini membahas bagaimana cara kerja *tafsīr maqāṣidī* yang dihadapkan

[21] Kusmana, "Epistimologi Tafsir *Maqāṣidī*," Mutawatir*: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadits*, Vol. 6, No. 2, (2016), 207-231

langsung dengan ayat-ayat al-Qur'an. sebelum itu, ia membahas terkait defenisi dan geneologi kajian ini.[22]

Penelitian lainnya berjudul "Syari'ah dan Tafsir Al-Quran: Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn 'Asyur" ditulis oleh Abdul Aziz Muhammad berjudul yang ditulis pada tahun 2008. Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah ini mengupas salah satu karya *magnum opus* Ibn 'Asyur bidang tafsir, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Penelitian ini memiliki perbedaan objek kajian pada penelitian sebelumnya, hanya saja menggunakan metodologi yang sama. Abdul Aziz menjelaskan bahwa Ibn 'Asyūr memberikan posisi yang sangat penting terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dalam proses penafsiran Al-Quran. Masih menurut Ibn 'Asyūr, seorang mufasir bahkan wajib memiliki pemahaman yang memadai tentang *maqāṣid al-syarī'ah*.[23]

Pada penelitian berikutnya memiliki sumber primer yang sama yaitu tafsir Ibn 'Asyur dengan judul "Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqāṣidi Ibn 'Asyūr" Tesis yang ditulis oleh Misbahul Munir. Tesis ini berisikan tentang pandangan Ibn 'Asyūr dalam masalah kebebasan beragama. Menurut Ibn 'Asyūr, salah satu pilar *maqāṣid al-syarī'ah* adalah kebebasan. Tidak dibenarkan pemahaman yang memaksakan agama kepada orang

---

[22] 'Alī Muhammad As'ad, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm", *Islāmiyyah al-Ma'rifah: Buhūts wa Dirāsāt*, Vol. 23, No. 89, (2017), 556-583

[23] Abdul Aziz Muahammad, *Syari'ah dan Tafsir Al-Quran: Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn 'Asyur* (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

lain. Misbah meyakini pemikiran Ibn ‘Asyūr tersebut sangat relevan untuk kehidupan modern.[24]

Klasifikasi penelitian sebelumnya berkaitan tentang metodologi *maqāṣid al-syarī’ah,* maka selanjutnya penulis menyusun penelitian terdahulu berkaitan tentang tema pluralitas umat beragama sebagai berikut: judul pertama yaitu “ Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi berbasis al-Qur’an” Buku yang ditulis oleh Abdul Moqsith Ghazali. Tulisan ini memberikan argumentasi terkait pluralisme agama dengan berlandasan al-Qur’an. Pendekatan yang digunakan adalah ushul fiqih, heremeneutika, dan tafsir tematik dengan mengumpulkan ayat-ayat al-Qur’an kemudian memberikan interpretasi ulama.[25]

Penelitian lainnya berjudul “Tafsir Ayat-ayat Keberagaman Agama” artikel yang ditulis oleh Abdullah Mahmud. Tulisan ini membahas tentang masyarakat khususnya Indonesia yang ditandai dengan kemajuan bahasa, budaya, suku, ras dan agama, perlu ditinjau kembali ajaran-ajaran kitab suci. al-Qur’an melalui karya tafsir dari para pakarnya. Dalam artikel ini ada tiga mufasir moderen yang akan ditelusuri karya tafsirnya. Khususnya yang terkait dengan ayat-ayat al-Qur’n yang berbicara tentang agama-agama. Dari telaah yang dilakukan dapat dikemukakan bahwa ketiga mufasir hampir sama pendapatnya, bahwa Islam adalah agama universal dan tidak bersifat ekslusif. Inklusifisme Islam adalah bahwa keselamatan dapat diperoleh melalui keperayaan

---

[24] Misbahul Munir, *Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqāṣidi Ibn ‘Asyūr* (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015)

[25] Abdul Moqshit Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an* (Jakarta: Kata kita, 2009)

kepada Tuhan yang Esa, hari Akhir, dan amal shaleh (konstruktif).[26]

Pada penelitian berikutnya berjudul "al-Qur'an dan Relasi Antar Umat Beragama: Diskursus Tentang Pendidikan Pluralisme Agama di Indonesia" artikel ini ditulis oleh Kamarusdiana. Tulisan ini membahas tentang Isu keberagaman dalam beragama yang menjadi fakta sosial yang terus mengalami guncangan konflik belakangan ini. Lebih lanjut ia memberikan wacana pluralisme agama menjadi alternatif dalam mengatasi masalah tersebut. Membumikan pluralisme agama merupakan upaya yang tepat dengan tidak menciderai nilai-nilai agama. Islam sejatinya hadir memberikan penjelasan yang gamblang di dalam al-Qur'an tentang membangun hubungan yang toleran dalam beragama. Tulisan ini juga memaparkan sekaligus memberikan penjelasan nilai-nilai keIslaman yang ada dalam al-Qur'an sebagai upaya mengembangkan pluralisme agama yang perlu direpresentasikan dalam konteks sosial yang plural.[27]

Berdasarkan penelitian-penelitian di atas, tampaknya penelitian yang menyandingkan konsep *tafsīr maqāṣidi* dan rekonstsruksi masalah pluralitas umat beragama belum dilakukan penelitian. Maka penelitian ini menyandingkan dua variabel yaitu *tafsir maqāṣidī* dan pluralitas umat beragama dengan menggunakan pendekatan *system approach* Jāser 'Auda, dengan

---

[26] Abdullah Mahmud, "Tafsir Ayat-ayat Keberagaman Agama", *Suhuf*, Vol. 29, No. 2, November, 2017, h. 185-196

[27] Kamarusdiana, al-Qur'an dan Relasi Antar Umar Beragama: Diskursus Tentang Pendidikan Pluralisme Agama di Indonesia, *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, Vol. 5 No. 3, 2018, h. 241-254

demikian dibentuklah judul "*Tafsir Maqāṣidī* dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda"

E. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif, yaitu penelitian dengan mengumpulkan term kata atau kalimat dari individu, buku atau sumber yang lain.[28] Dalam penelitian ini Penulis menggunakan metode pendekatan penafsiran al-Qur'an dari segi *maqāṣidī*. Dalam pendekatan ini dimulai dari akumulasi ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan tafsir tematik. Yakni, menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan yang sama, menyusunnya secara kronologis selama memungkinkan dengan memperhatikan sebab turunnya, menjelaskannya, mengaitkannya dengan surah tempat ia berada, menyimpulkan dan menyusun kesimpulan tersebut ke dalam kerangka pembahasan sehingga tampak dari segala aspek, dan menilainya dengan kriteria pengetahuan yang sahih. Adapun langkah-langkah dalam mengimplementasikan metode tematik, di antaranya:

a. Memilih topik objek kajian yang akan dibahas berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an
b. Mengakumulasikan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan tema heterogenitas agama dengan melacak pembahasan: nilai-nilai pluralitas umat beragama,

[28]Nanang Martono, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Grafindo Persada, 2010), h. 19

sikap muslim terhadap keberagaman agama, dan aspirasi untuk melakukan harmonisasi dan perdamaian terhadap pluralitas umat beragama.

c. Mengetahui kolerasi (munasabah) ayat-ayat yang akan dibahas

d. Menganalisis ayat-ayat yang akan dibahas secara tematik berupa mengkompromikan ketika terjadi kontradiktif baik itu dengan pendekatan *'am* (universal) dan *khas* (khusus) antara *mutlaq* dan *muqayyad*. Kemudian menjelaskan *nasikh* dan mansukh, shingga setiap ayat-ayat yang dibahas tidak terjadi *mis*-interpretasi.[29]

Menilik permasalahan yang dibahas dan data yang dikumpulkan, maka jelas penelitian ini berbasis data kepustakaan atau *library research*.

2. Sumber Data

Data dalam penelitian ini diklasifikasikan menjadi dua kategori, yaitu primer dan sekunder. Data primer dikategorikan dua, karena penelitian ini mencakup dua variabel, yakni tafsir *maqāṣidi* dan pluralitas umat beragama. Terkait pluralitas umat beragama merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan pluralitas umat beragama (*ta'addud a'immah al-tadayyun fi al-Qur'ān*). Sedangkan sumber primer yang berkaitan dengan *tafsīr maqāṣidī* merujuk kepada karya-karya Jasser Auda. Adapun pengambilan data sekunder meliputi

[29] 'Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Maudhu'ī* , Terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT. Raja Garafindo Persada, 1994), h. 45

karya-karya dalam berbagai bentuk yang mengandung informasi yang berhubungan dengan penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan data

Mengenai pengumpulan data, penulis menggunakan metode atau teknik library research, yaitu mengumpulkan data-data melalui bacaan dan literatur-literatur yang ada kaitannya dengan pembahasan penulis. Teknik ini bisa disebut juga sebagai studi dokumen yang merupakan salah satu proses kajian penelitian untuk melihat dan menganalisis pernyataan atau data seseorang atau kelompok. Studi dokumen ini dilakukan dengan melihat hasil data dari para penelitian yang sudah ada untuk melihat gejala perubahan sosial di masyarakat mengenai penelitian penulis.[30] Sebagai sumber pokoknya adalah ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan pluralitas umat beragama, serta sebagai penunjangnya yaitu buku-buku ke Islaman yang membahas secara khusus tentang *tafsir maqāṣidī*, disiplin *maqāṣid al-syarī'ah* dan buku-buku yang membahas secara umum dan implisitnya mengenai masalah yang dibahas.

4. Teknis Analisis Data dan Langkah-langkah Penelitian

Penelitian ini ditempuh dengan langkah-langkah berikut: Pertama, pengumpulan dan penyeleksian data yang dibutuhkan. Kedua, pengkajian terhadap data yang terkumpul dengan metode deskriptif-analisis.[30] Ketiga, penarikan kesimpulan berdasarkan hasil analisa. Langkah-langkah dalam

[30] Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Posdakarya), h. 216-217

penelitian ini sebaga berikut: *Pertama,* mereduksi yaitu kegiatan merangkum atau memilih data-data penting sehingga dapat memberikan gambaran secara spesifik dalam menentukan permasalah penelitian. Penulis memilih tema umum tentang *Tafsir Maqāṣidi dan Pluralitas Umat Beragama*.

Kedua, setelah terkumpul maka ada penyajian data. Kegiatan ini dilakukan setelah mereduksi data. Selanjutnya data yang sudah direduksi disajikan dengan diagram yang akan mempermudah dalam memahami penjelasan deskriptif. Data yang terkumpul dianalisis dengan metode analisis isi (*content analysis*)[31] dan analisis sistem (*system analysis*).[32] Penggunaan teknik analisis isi ini mempertimbangkan data yang berupa pernyataan-pernyataan verbal yang tertuang dalam karya ilmiyah. Penggunaan analisis sistem digunakan untuk membaca ayat-ayat yang menjadi obyek penelitian. Operasionalisasi pendekatan ini mengikuti nalar berfikir tokoh kontemporer *maqāṣidī* Jasser Auda, yaitu menjadikan *tafsīr maqāṣīd* sebagai *system approach* , dengan teori sistem sebagai pisau analisis.

---

[31]Menurut Weber, sebagaimana dikutip B. Devi Prasad dalam Bhaskaran, *content analysis* adalah sebuah metode penelitian dengan menggunakan prosedur tertentu untuk membuat inferensi/simpulan yang valid dari suatu teks. Lihat: Prasad, B Devi. *Content Analysis: A Method of Social Science Research*, dalam ed. D.K. Lal Das dan Bhaskaran. *Research Methods for Social Work* (New Delhi: Rawat, 2008), 173.

[32]Sistem adalah rangkaian hubungan seluruh elemen yang membentuk satu kesatuan yang terintegrasi untuk melakukan beberapa fungsi. Dalam analisis sistem, peneliti berasumsi bahwa entitas yang sedang diteliti merupakan sebuah sistem. Lihat: Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 86.

Adapaun langkah-langkah dalam menggunakan teori Jasser Auda sebagai berikut: [33]

a. Menerapkan studi tematik (*maudhu'ī*) dalam mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema pluralitas umat beragama
b. Melakukan analisis berdasarkan kaidah *al-'ibrah bi maqāṣidihā*. Dalam langkah ini akan menyajikan kompromi antara *bi umūm al-lafdz* dan *bi khusūs sabab*.
c. Penyelesaian kontradisi dalil (*ta'ārud baina al-adillah*) berdasarkan klasifikasi yang ditawarkan oleh Jasser Auda
d. Merealisasikan hasil kebermaksudan ayat al-Qur'an.

Ketiga, penarikan kesimpulan, kegiatan ini merupakan kegiatan terakhir yang dilakukan dalam penelitian. Metode penarikan kesimpulan dalam penelitian ini bisa dipetakan menjadi dua cara. Pertama, menggunakan nalar induktif (*istiqra'ī*), yaitu menarik kesimpulan berupa ketentuan umum, yang dieksplorasi dari kajian atas ayat-ayat primer yang bersifat partikular. Ayat-ayat ini diposisikan sebagai bagian yang tak terpisahkan dari keseluruan ayat Al-Quran. Kedua, menggunakan metode deduktif (*istinbāti*), yakni menyimpulkan ketentuan khusus yang digali dari aturan umum.

[33] Jāsser 'Audah, *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy Of Islamic Law A System* Approach (London: The Internasional Institute Of Islamic Thought, 2007), h. 45-47

F. Sistematika Penulisan

Untuk mempermudah gambaran materi yang terkandung dalam tesis ini, maka penulis menyusun dengan sistematika sebagai berikut:

Bab *Pertama*: Pendahuluan. Bab ini secara umum berisi tentang keseluruhan penelitian, diawali dengan pemaparan masalah akademik dalam bagian latar belakang masalah, kemudian berangkat dari latar belakang tersebut, dapat dirumuskan dalam permasalahan dengan melihat identifikasi masalah, pembatasan masalah dan perumusan masalah. Kemudian membahas tentang tujuan dan signifikan penelitian, membahas kajian terdahulu tentang tema penelitian dan membahas metode penelitian dan kerangka penulisan.

Bab *kedua*: pada bab ini membahas mengenai perdebatan penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan *tafsir maqāṣidi* untuk digunakan sebagai metodologi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, baik itu teori *maqāṣidī* konservatif maupun kontemporer. Pada bab ini nantinya membangun argumen sebagai wujud ontologi dari *tafsīr maqāṣidī*.

Bab *ketiga*: pada bab ini sebagai pijakan awal dalam mengenal teori analisis Jasser Auda. Dalam bab ini juga akan dimuat berbagai atribut yang merefleksikan pluralitas umat beragama melalui teori Jasser Auda. Dalam bab ini juga akan menjelaskan langkah-langkah operasional dalam melakukan *tafsīr maqāṣidī* Jasser Auda.

Bab *keempat*: sebagai bab inti yang membahas tentang implementasi metodologi *tafsir maqāṣidi* dalam menafsirkan ayat-ayat pluralitas umat agama. Dan pada bab ini juga dibahas tentang defenisi, etis dan prinsip pluralitas sebagai bentuk pijakan awal dalam mengaktualisasikan metodologi *tasfīr maqāṣidī*. Dalam bab ini menjelaskan secara jelas bagaimana pluralias umat beragama dipahami secara utuh, dimensional, dan tentunya kebermaksudan.

Bab *kelima*: merupakan bab terakhir, yang membahas tentang hipotesa atau kesimpulan dalam penelitian ini. Kemudian memberikan catatan saran dan kritikan sebagai celah bagi pembaca yang kemungkinan ditemukan kesalahan dan kekeliruan.

BAB II
TAFSĪR MAQĀṢIDĪ: GENEALOGI, KONSEP, DAN IMPLEMENTASI

Tafsīr maqāṣidī merupakan kajian baru khususnya dalam studi al-Qur'an. Sebelumnya istilah *maqāṣid* ini didominasi dalam kajian yurisprudensi Islam, sekarang istilah ini kemudian memiliki inheren di dalam studi al-Qur'an.[1] Istilah *maqāṣid* perspektif ahli linguistik seperti Ibn Mandzūr, menurutnya kata ini merupakan bentuk plural dari kata *qaṣada-yaqṣudu-qaṣdan*,[2] yang memiliki makna jalan yang lurus.

Begitu jugan dengan Hans Wehr, menurutnya kata *maqāṣid* merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata *maqṣid* yang memiliki makna *meaning-destination-goal* (tujuan), *intention* (niat), *object* (obyek). Kata ini memiliki sinonimitas dari kata *sya'i al-maqāṣid* (*malevolent-malicious/jahat*).[3] Istilah *maqāṣid* yang digunakan

---

[1] Studi al-Qur'an berbeda dengan *'Ulūm al-Qur'an,* menurut Endy Saputro, perbedaan mendasar antara *Ulūm al-Qur'ān* dan studi Qur'an terlihat dari aspek epistemologis maupun metodologisnya. Menurutnya '*Ulūm al-Qur'ān* lebih berorientasi pada sisi tekstualitas Qur'an, sehingga dari sisi metodologis, kajian ini lebih mengarah pada cara-cara menafsirkan wahyu Ilahi. Berbeda dengan studi Qur'an yang meletakkan ranah analisisnya pada aspek-aspek Qur'an sebagai realitas, tidak hanya sebagai teks Ilahi. Secara sederhana, bagaimana teks agama bisa dipahami secara realita. Namun dalam studi Qur'an tak hanya pada dimensi tekstual, tetapi juga menjangkau penafsiran-penafsiran Qur'an di masyarakat dalam domain kultural. Lihat, M. Endy Saputro, Alternatif Tren Studi al-Qur'an di Indonesia, *Al-Tahrir,* Vol. 11, No. 1, (2011), h. 4.

[2] Ibn Madzūr, *Lisān al-Arab,* (Bairut: Dār Lisān al-Arab, t.th.) jilid III, h. 96. Bandingkan dengan, *Mu'jam al-Waṣīt,* (Maktabah al-Syurūq al-Dauliyyah, 2005) h. 738, Fairuz Ābadī, *al-Qāmus al-Muhīṭ* (Mesir: Maktabah al-Risālah, 1986), 396. Dan *Munjid fi al-Lughah wa al-'ālam* (Bairut: Dār al-Masyriq, 1986), h. 632

[3] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Language Services, 1976), h. 767

dalam kajian yurisprudensi Islam dikenal dengan istilah *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan syariat). Teori ini yang nantinya ditransformasikan ke dalam kajian al-Qur'an lebih intens yang dikenal dengan istilah *tafsīr maqāṣidī*. Istilah ini yang kemudian digunakan oleh cendikiawan muslim modern untuk menjelaskan maksud dan tujuan al-Qur'an yang berorientasi kepada sumber primer yaitu al-Qur'an secara holistik.

A. Definisi *Tafsīr Maqāṣidī*

Istilah *tafsīr maqāṣidī* memiliki dua unsur kata yang memiliki dua makna. *Pertama,* kata *Tafsīr* yang diartikan sebagai

البيان و الإيضاح و الكشف

Maksudnya adalah menjelaskan, memperjelaskan, dan menyikapi makna.[4] Dalam kajian *'ulūm al-Qur'an,* al-Suyūṭī menjelaskan bahwa *tafsīr* diterminologikan sebagai berikut:

بيان المعني و فهم المراد

[4] Kata *tafsīr* sudah diperbincangkan dari kalangan sahabat ketika turun QS. al-Furqān [25]: 33. Pada ayat ini terdapat term tafsir yang masing-masing sahabat memiliki perbedaan pandangan, misalnya Mujāhid kata tafsir diartikan sebagai *bayān* (menjelaskan), sedangkan Ibn 'Abbās berpendapat kata ini diartikan sebagai *tafsīl* (meringkas). Meskipun berbeda pandangan, dalam kajian tafsir perbedaan justru bisa saling melengkapi, dengan demikian kedua istilah ini bisa digunakan sebagai: tafsir yaitu menjelaskan serta merinci. Lihat, al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, (al-Qāhirah: Markaz al-Buhūts wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2001), jilid XIX, h. 297. Badingkan dengan definisi yang disusun oleh ulama sebagai berikut: Ahmad b. Ibn Fāris b. Zakariyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lugah* (Bairut: Dār al-FIkr, 1979), jilid IV, h. 504. Liha juga, Jamāl al-Dīn Muhammad b. Makram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Bairut: Dār al-Ṣādir, 1994), jlid V, h. 55

menjelaskan makna dan memahami maksud kandungan al-Qur'an.[5] Penjelasan mengenai tafsir sangatlah beragam di kalangan sarjana al-Qur'an, di antaranya:

Pertama, tafsir definisikan sebagai penjelasan isi kandungan al-Qur'an dengan menyingkapi ketentuan nash baik itu dengan isyarahnya maupun intisarinya.[6] *Kedua,* tafsir merupakan insturumen ilmu pengetahuan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, dan menjelaskan maksud-maksud al-Qur'an sehingga mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah.[7]

Ketiga, tafsir ialah satu istilah nama ilmu pengetahuan yang membahas tentang penjelasan maksud-maksud al-Qur'an dan berfungsi untuk meringkas dan memperluas penjelasan.[8] *Keempat*, tafsir merupakan refleksi ilmu yang membahas isi kandungan al-Qur'an dengan meneliti *dilālah* kehendak Allah sesuai kemampuan manusia.[9]

Dari definisi di atas tidak ada perbedaan mengenai definisi tafsir secara signifikan. Ulama sepakat bahwa tafsir merupakan perangkat dan suatu ilmu pengetahuan. Dari penjelasan di atas bisa disimpulkan, tafsir adalah media penjelasan al-Qur'an untuk

---

[5] Jalāl al-Dīr 'Abd al-Rahman al-Suyūṭi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairut: Dār Ibn Katsīr, 1996), jilid II, h. 1190-1191

[6] Ibn Juzī al-Kalbī al-Garnāṭī, *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl* (Bairut: Dār al-Arqam b. Abī al-Arqam, 1995), jilid I, h. 15

[7] Badr al-Dīn Muhammad b. 'Abdullah al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1957) jilid I, h. 13

[8] Muhammad Ṭahir Ibn 'Asyūr, *Tahrīr al-Ma'na al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Majīd: al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tunisiyyah, al-Dār al-Jamā'hiriyyah, 1983), jilid I, h. 11

[9] Muhammad 'Abd al-'Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fi 'Ulūm al-Qur'an* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1988), jilid II, h. 3

mengetahui kehendak Allah dengan kemampuan manusia.[10] Penjelasan al-Qur'an tidak dibatasi dengan lafadz-lafadz, ia juga difungsikan sebagai penjelasan hukum-hukum dan hikmah.[11]

Kedua, kata *maqāṣidī* merupakan kata plural (*jama'*) dari kata مقصد (*maqṣad*), kemudia kata ini berbentuk *maṣdar mīm* yang diambil dari bentuk aslinya قصد (*qaṣada*), yang bermakna maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan akhir, signifikansi, idea moral.[12] Kata ini ditemukan di dalam al-Qur'an misalnya di dalam QS. Luqmān [31]: 19, QS. Fāṭir [35]: 32 dan QS. al-Taubah [9]: 42 diartikan dengan moderat di antara dua urusan.[13]

Kata *tafsīr* jika disandingkan dengan kata *maqāṣidī* maka menghasilkan pengertian yang menggambarkan orientasi penafsiran pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Beberapa pemikir mencoba

---

[10] M. Quraish Shihan, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 9

[11] Dalam penelitian ini, penulis hanya menhadirkan beberapa ulama yang memberikan pandangan terkait tafsir, namun bisa di-*cross chek* dalam kitab lainnya, di antaranya: Abū Hayyān Muhammad b. Yūsuf b. 'Alī b. Yūsuf al-Andalusī, *al-Bahr al-Muhīt fī Tafsīr,* (Bairut: Dār al-Fikr, 2010), jilid I, h. 26. 'Alī b. Muhammad al-Said al-Syarīf al-Jurjānī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt* (Bairut: Dār al-Fadīlah, 2011), h. 63.

[12] Jamāl al-Dīn Muhammad b. Makram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jilid III, h. 353-357. Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Asyūr, *Ibn 'Asyūr, Treatise on Maqāṣid al-Syarī'ah*, Terj. Muhammad el-Tahir el-Mesawi (London, Wangsinton: International Institute of Islamic Thought , 2006), h. 2. Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl Fiqh Islāmī* (Damaskus : Dar al Fikr, 1986), h. 225

[13] Al-Husain b. Muhammad al-Rāghib al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an* (Istanbūl: Dār Qahramān, t.t), h. 610. Lihat pula, Jamīl Ṣalībā, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Bairut: Dār al-Kitab al-Banānī, 1982), jilid II, h. 193. Kata ini diartikan berbeda dengan al-Sa'dī yang berarti *'mudah'*. Lihat, 'Abd al-Rahmān b. Nāsīr al-Sa'dī, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* (t.k.: al-Risālah, 2000), h. 655

memberikan pengertian terhadap terma *tafsīr maqaṣidī* seabgai berikut:

1. Menurut Jasser Auda jangkuan penafsiran *maqāṣidī* di era konservatif masih dikategorisasikan sebagai himpunan-himpunan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, kemudian ia memberikan tawaran dalam perubahan jangkauan penafsiran terhadap sumber primer (al-Qur'an) ini menjadi *universal* sehingga semua ayat memiliki *maqāṣidī* tersendiri. Langkah untuk melakukan kajian ini, ia menyetujui aplikasi metode tematik (*maudhu'ī*) yang berupaya menangkap pesan utuh atas suatu tema tertentu, yang dibahasakan oleh Jasser Auda sebagai *wahdatan mutakāmilatan* (satu yang saling menyempurnakan).[14] Metode ini dianggap sejalan dengan semangat penafsiran *maqāṣidī* yang menjaga tujuan universal pesan dan fleksibilitas norma Islam. Aliran Tafsir tematik mengambil beberapa langkah ke depan menuju penafsiran al-Qur'an yang lebih mempertimbangkan faktor *maqāṣidī*. Metode pembacaan teks al-Qur'an dalam kaitanya dengan tema-tema, prinsip-prinsip dan nilai agung, didasarkan para presespsi bahwa al-Qur'an merupakan suatu keseluruhan yang menyatu. Secara metodologis, tafsir *maqāṣidī* memagari proses tafsir dengan cara mendudukkan mana yang menjadi tujuan Allah dalam wahyu-Nya dalam bentuk nilai yang bersifat universal dan tetap, dan mana yang

[14] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl lil Mubtad'īn,* ((al-Ma'had al-'Alamī li Fikr al-Islāmī, 1981), h. 86

merupakan norma yang bersifat dinamis dan fleksibel sehingga berpotensi untuk selalu dapat menjaga relevansi ajaran Islam.[15]

2. Menurut Ibn ‘Asyūr, *tafsīr maqāṣidī* merupakan corak penafsiran yang baru berkembang, tidak banyak para ulama memberikan definisi *tafsīr maqāṣidī* independensi hanya saja masih mengambil definisi yang berkonsep dari *maqāṣid al-syari’ah* yaitu memberikan kemaslahatan dan menolak kerusakan.[16]
3. Waṣfī ‘Asyūr Abū Zaid memberikan definisi *tafsīr maqāṣidī*, yaitu:

هُوَ لَوْنٌ مِنْ أَلْوَانِ الْتَفْسِيْرِ يَبْحَثُ فِي الْكَشْفِ عَنِ الْمَعَانِي وَالْغَايَاتِ الَّتِي يُدَوِّرُ حَوْلَهَا الْقُرْاَنُ الْكَرِيْمُ كُلِّيًا أَوْ جُزْئِيًّا مَعَ بَيَانِ كَيْفِيَّةِ الْإِفَادَةِ مِنْهَا فِي تَحْقِيْقِ مَصْلَحَةِ الْعِبَادِ

Secara umum diartikan dengan salah satu corak penafsiran yang berusaha menyingkap makna dan tujuan Al-Quran, baik universal maupun parsial, yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.[17]

---

[15] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 232. Lihat pula, Kusmana, Epistimologi Tafsir Maqasidi, *Jural Mutawātir,* Vol. 6, No. 2, Juli-Desember 2016, h. 227-228

[16] Muhammad Tāhir Ibn ‘Asyūr, *Maqāṣd al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Tunisia: Maktabah al Istiqāmah), h. 65

[17] Waṣfī ‘Asyūr Abū Zaid, “al-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur’an al-Karīm,” *Makalah Seminar Fahm al-Qur’an bain al-Nash wa al-Wāqī’*, Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amīr ‘Abd al-Qādir Aljazair, 4- 5 Desember 2013), 7.

4. Menurut Radwan el-Atrash (l. 1965) dan Abd Khalid (l. 1971),[18] *tafsīr maqāṣidī* adalah salah satu model penafsiran yang menggali makna lafaz-lafaz dalam Al-Quran dengan mempertimbangkan tujuan yang terkandung di dalamnya.[19]
5. Menurut Abdul Mustaqīm, *tafsir maqāṣidī* diartikan sebagai model pendekatan penafsiran al-Qur'an yang memberikan *aksentuasi* terhadap dimensi *maqāṣid al-Qur'an* dan *maqāṣid al-syarī'ah*.[20] *Tafsir Maqāṣidī* tidak hanya terpaku pada penjelasan makna literal teks yang eksplisit (*mantūq bih*) melainkan mencoba menelisik maksud di balik teks yang implisit yang tak terucapkan apa sebenarnya maqasid dalam perintah atau larangan Allah dalam al-Qur'an. *Tafsīr Maqāṣidī* juga mempertimbangkan bagaimana gerak teks.[21]

Definisi di atas menunjukkan bahwa *tafsīr maqāṣidi* bergerak dari pengertian yang sederhana hingga pengertian yang komprehensif. Semua definisi tersebut mengerucut pada satu titik,

---

[18] Radwan Jamal el-Atrash adalah doktor bidang tafsir. Ia merupakan tenaga pengajar di Departement of Qur'an and Sunnah Studies, IIUM Malaysia. Adapun Abd Kholid Qaid juga seorang doctor bidang tafsir pada Academy of Islamic Studies, University of Malaya.

[19] Radwan Jamal el-Atrash dan Nashhwan Abdo Khalid Qaid, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," *Jurnal Qur'anica: International* Journal *of* Quranic *Research* 5 (2013), 135.

[20] *Maqāṣid al-Syarī'ah* secara terminologi yaitu :

الغَايَةُ وَ الْأَهْدَافُ وَ النَّتَائِجُ وَ الْمَعَانِي الَّتِي أَتَتْ بِهَا الْشَّرِيْعَةُ, وَ أَثْبَتَتْهَا فِي الْأَحْكَامِ وَسَعَتْ إِلَي تَحْقِيْقِهَا وَ إِيْجَادِهَا وَالْوُصُوْلِ إِلَيْهَا فِي كُلِّ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ

lihat Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl Fiqh Islāmī* (Damaskus: Dar al Fikr, 1986), h. 225

[21] Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an* (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga), h. 12-13

yaitu pola penafsiran yang bertujuan untuk mengetahui tujuan dalam setiap ayat-ayat al-Qur'an yang dikehendaki Pembuat Syariat, dan tujuan tersebut pastilah mengandung maslahat. Mendudukan pengertian *tafsīr maqāṣidī* menjadi penting dalam rangka merekonstruksi pembacaan ayat pluralitas umat beragama. Pengertian di atas ikut membangun kesadaran bahwa indikator relevansi nash tergantung pada pencapaian tujuan syariatnya.

Dari berbagai definisi yang dijelaskan sebelumnya, para cendikiawan belum ada satupun yang menjelaskan apakah *tafsīr maqāṣidī* merupakan produk tafsir atau suatu metode dalam penafsiran. Menurut Moqsith Ghazali, ia menjelaskan bahwa *tafsīr maqāṣidī* terjadi perbedaan dari kalangan cendikiawan muslim. Satu sisi *tafsir maqāṣidī* merupakan produk tafsir, di sisi yang lain merupakan metodologi. Moqsith menjelaskan, perbedaan ini bisa disimplifikasikan bahwa kata tafsir merupakan produk ijtihadi yang dihasilkan melalui ekspresi rasionalitas dalam memahami teks ilahi. Sedangkan *maqāṣid* merupakan metodologi dalam memahami al-Qur'an, dengan kesimpulan bahwa *tafsir maqāṣidī* merupakan metodologi dalam menafsirkan al-Qur'an.[22]

B. Genealogi Tafsīr Maqāṣidī

Perkembangan *tafsir maqāṣidī* masih dianggap *prematur* dan masih terbilang baru di dalam diskursus ilmu a-Qur'an dan tafsir. Istilah *maqāṣid* berkembang lama dikajian *ushūl fiqh* dari abad ke

[22] Beliau merupakan dosen tetap di Prod. Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Fak. Ushuludin UIN Syarif Hidayatullah. Wawancara dengan Moqsith Ghazali, tanggal 1 April 2020 melalui teleconferenc kelas Ushuludin I

abad, terutama pada abad ke-20 M, sebagaimana yang dikemukakan oleh Jasser Auda terkait perbedaan teori *maqāṣid* koservatif tradisional dengan *maqāṣid* kontemporer.[23] Perlu diketahui, kajian mengenai *tafsīr maqāṣidī* memiliki geneologi cukup kuat dipertahankan, karena suatu ilmu pengetahuan diformulasikan tentunya memiliki kerangka histori atau disebut sebagai *origins des idees* (*aslu al-afkār*), sebagai berikut:

Pertama, penggunaan *maqāṣid* secara *takwīn al-tatbīq* (formatif-praktis). Menurutnya penggunaan *maqāṣid* hanya bersifat aktualisasi dan implementasi tetapi belum diformulasikan sebagai teoritis yang diistilahkan olehnya *practiced maqashidi*. Data sejarah yang digunakannya, Nabi Muhammad pernah mengimplementasikan *maqāṣid* ketika tidak melakukan eksekusi potong tangan bagi pencuri (QS. al-Māidah [5]: 38)

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

> "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

Secara eksplisit, ayat ini memiliki unsur perintah potong tangan bagi pencuri. Namun di kondisi yang lain, Nabi Muhammad tidak menerapkan perintah ayat ini dengan alasan Nabi Muhammad khawatir jika dilakukan potong tangan, maka pencuri akan lari ke kubu sebelah akibatnya akan membocorkan

[23] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 4

rahasia-rahasia umat Islam kepada musuh. Pola pikir yang diutamakan oleh Nabi adalah kemasalahatan dengan mempertimbangkan kemudharatan bila diterapkan potong tangan sehingga memprioritaskan kemaslahatan. Pada kasus lain, diriwayatkan oleh Ibn 'Umar ketika itu Nabi dan romobongan kembali dari perperangan Ahzāb. Nabi Muhammah berkata:

لاَ يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرَ إِلاَّ فِي بَنِي قُرَيْظَةِ

Secara teks, hadits ini mengisyaratkan bahwa larangan untuk shalat ashar kecuali sampai pada kelompok Quraidzah. Dengan pernyataan Nabi ini, di kalangan sahabat terjadi perbedaan ketika ingin menginterpretasi maksud dari hadits ini. Sebagian kelompok memahami teks ini sebagai larangan shalat ashar kecuali sampai di kelompok Quraidzha, sebaliknya sebagian kelompok memahami teks hadits ini perintah untuk menyegerakan shalat ashar. Mendengar kedua pendapat ini, Nabi Muhammad justru membenarkan kedua pandangan tersebut sebagai intepretasi yang berbasis kepada tujuan. Nabi Muhammad ketika membenarkan keduanya juga didasari dengan tujuan sehingga mementingkan kemaslahatan dari kedua kelompok. Menurut Jasser Auda peristiwa ini dijadikan sebagai argumen diperbolehnya ber-*istibāṭ* dengan *maqāṣid* sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya.[24]

Data sejarah lainnya pernah dilakukan oleh sahabat, di samping berbekal bahasa Arab mereka juga berbekal ilmu *asrār al-syarī'ah wa maqāṣiduhā*. Misalnya *Khulafah al-Rasyidīn*, Ibn

[24] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭah al-Ahkām al-Syarī'ah bi Maqāṣidihā,* (London: Intenational Institute of Islamic Thought, 2006), h. 5-6

Mas'ud, Aisyah, Mu'az b. Jabal, dan lainnya. Sebagai contoh, penerapan *maqāṣid* oleh 'Umar b. Khattab, yang pernah tidak memberikan zakat kepada orang muallaf yang secara tegas disebut di dalam QS. al-Taubah [9]: 60.[25]

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

> "Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah."

Dari ayat ini, 'Umar b. Khattab tidak menerapkan secara tekstual bagian zakat untuk kelompok muallaf. Padahal pada masa Nabi Muhammad, pembagian zakat bagi kalangan muallaf diberikan sesuai teks al-Qur'an. Alasan yang dipertahankan oleh 'Umar b. Khattab, bahwa *maqāṣid* kemasalahatan pemberian zakat kepada para muallaf tidak cocok lagi, karena mereka ternyata orang kaya, sementara saat itu juga kekuatan Islam sangat kuat.

Contoh lainnya adalah penerapan penangguhan hukuman atas pidana pencurian pada musim kelaparan di Madinah.[26] 'Umar b. Khattab berpandangan bahwa penerapan hukuman yang ditentukan dalam Naṣ, dakam situasi ketika masyarakat kesulitan

---

[25] Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an,* h. 20-23

[26] Muhammad Biltājī, *Manhaj 'Umar ibn Al-Khattab* (Kairo: Dār al-Salam, 2002), h. 190

memenuhi kebutuhan pokok untuk kelangsungan hidup, tentu bertentangan dengan prinsip umum keadilan, yang dinilai oleh ‘Umar lebih fundamental.[27] Pengaruh sosio-historis bisa mempengaruhi perubahan penafsiran seperti yang dilakukan oleh ‘Umar b. Khattab. Perubahan ini disebabkan pengaruh *maqāṣid* yang bertujuan untuk mencapai kemaksudan ayat-ayat al-Qur’an yang sesuai dengan konteks situasi masing-masing.

Kedua, maqāṣid yang dibentuk menjadi *takwīn al-taṣawwur* (formatif-konseptual). Setelah era sahabat, teori dan klasifikasi maqasid mulai berkebang. Tetapi, maqasid sebagaimana yang dikenal saat ini tidak berkembang dengan jelas hingga masa para ahli *ushul fiqh* belakangan, pada abad ke-5 hingga 8 H, hingga waktu tiga abad, ide tentang sebab/maksud (hikmah, ilat, munashabah, atau makna) tanpak pada beberapa metode penalaran yang digunakan oleh para imam madzhab tradisional, seperti penalaran malalui *qiyās*, *istihsān*, dan pertimbangan kemaslahatan. *Maqāṣidī* sendiri belum menjadi objek karya ilmiah tersendiri atau perhatian khusus hingga akhir abad ke-3 H sampai 8 H.[28]

Tokoh-tokoh yang telah merancang sebuah teoritis di antaranya:

1. Al-Tirmizī al-Hakīm (w. 269H/ 908M) mendedikasikan karya terkenal pertama bagi topi maqasid yang digunakan sebagai judul buku *al-Salāh wa Maqāṣiduha* (Salat dan

[27] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 9-10

[28] *Ibid,* h. 13. Lihat pula, Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang ‘Ulūm al-Qur’an,* h. 26

Maqasidnya). Karya ini berisikan sekumpulan hikmah dan rahasia spritual di balik setiap gerakan salat dengan tendensi sufi. Contohnya adalah menegaskan ketundukan sebagai maqasid di balik pengangungan kepada Allah SWT, melalui setiap gerakan dalam salat, mecapai kesadaran sebagai maqasid di balik memuji kepada Allah SWT, memfokuskan salah seseorang sebagai maqasid di balik menghadap kabah dan seterusnya. Al-Tirmizī juga menuliskan kitab yang memiliki tema maqasid yaitu *al-Hajj wa Asrāruh* (Haji dan Rahasia-rahasianya).[29]

2. Abū Zaid al-Balkhī (w. 322H/ 933M) yang mengemukakan karya terkenal pertama tentang *maqāṣid mu'amalah* yang berjudul *al-Ibānah 'an 'Ilal al-Diyānah* (Penjelasam Tujuan-tujuan di Balik Praktik-praktik Ibadah). Dalam karya ini ia menelaah maqasid di balik hukum-hukum yuridis Islam. Ia menulis sebuah buku khusus tentang kemaslahatan berjudul *Maṣālih al-Abdān wa al-Anfus* (Kemaslahatan Raga dan Jiwa). Dan ia juga menjelaskan bagaimana praktik dan hukum Islam berkontribusi terhadap kesehatan baik fisik maupun mental.[30]
3. Al-Qaffāl al-Kabīr (w. 365H/ 975M) yang menuliskan *Mahāsin al-Syarā'ī* (Keindahan-keindahan Hukum Syari'ah). Meskipun kitab ini dikategorikan sebagai kitab

[29] Ahmad al-Raysūnī, dalam: Muhammad Salīm el-'Awwā, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyyah: Dirasāt fi Qadāyā al-Manhaj wa Qadāya al-Ṭatbīq* (London: al-Furqān Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Center, 2006), h. 181

[30] Muhammad Kamāl Imām, *al-Dalīl al-Irsyādi ila Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyyah* (London: al-Maqasid Research Center, 2007), h. 3

fiqih, buku ini memadai dengan langkah-langkah penting di dalam perkembangan *maqāṣid*.

Masih banyak lagi tokoh-tokoh yang merintis yang dijadikan sebagai teoritis *maqāṣid* seperti Ibn Babāwaih al-Qummī (w. 381H/ 991M) sebagai cendikiawan yang memiliki latar belakang teologi Syi'ah. Kemudian al-'Āmirī al-Failasūf (w. 381H/ 991M) yang menulis buku berjudul *al-'Ilām bi Manāqib al-Islām* (Pemberitahuan Tentang Kebaikan-kebaikan Islam).

Ketiga, perkembangan *maqāṣid* berupa *taṣawwur al-nadzharī* (konsep-teoritis). Perkembangan ini muncul disebabkan oleh filsafat bagi hukum Islam. Perkembangan ini dimulai sejak abad ke-5 H hingga 8 H. Tokoh-tokoh yang melakukan perkembangan teori *maqāṣid*, di antaranya:[31]

1. Abū al-Ma'alī al-Juwainī (w. 478H/ 1085M) karya yang ditulisnya *al-Burhān fi Ushūl al-Fiqh* (Dalil-dalil nyata dalam Ushul Fiqh). Dalam kitab ini ia membuat risalah ushul fiqh pertama yang memperkenalkan teori tingkatan keniscayaan. Ia menyarankan lima tingkatan *maqāṣid*, yaitu keniscayaan (*daruriyyāt*), kebutuhan publik (*al-Hājjah al-'Āmmah*), perilaku moral (*al-Makrumāt*), anjuran-anjuran (*al-Mandubāt*). Karya yang lain *Giyān al-Umam* yang juga merupakan kitab memberikan kontribusi terhadap *maqāṣid*.
2. Abū Hāmid al-Ghazālī (w. 505H/ 1111M). Ia merupakan murid al-Juwanī yang mengembangkan teori gurunya lebih

[31] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 17

jauh. Karya yang memiliki kontribusi terhadap *maqāṣid* yaitu *al-Mustaṣfa* (sumber yang dijernihkan). Ia mengurutkan kebutuhan yang disarankan oleh al-Juwainī sebagai berikut: a) keimanan; b) jiwa; c) akal; d) keturunan; e) harta.[32]

3. Al-Izz Ibn ‘Abd al-Salām (w. 660H/ 1209M). Ia menulis dua buku yang memiliki konsep *maqāṣid* yaitu *al-Maqāṣid al-Ṣalāh* (maqasid salat) dan *al-Maqāṣid al-Ṣaum* (maqasid puasa). Kontribusi yang signifikasi terhadap *maqāṣid* adalah bukunya yang berjudul *al-Qawā’id al-Ahkām fi Masālih al-Anām* (Kaidah-kaidah Hukum bagi Kemaslahatan Umat Manusia). Al-Izz juga menghubungkan vadilitas hukum dengan *maqāṣid*nya, misalnya dia menyatakan “setiap amal yang mengabaikan *maqāṣid* adalah batal”.[33]
4. Syihāb al-Dīn al-Qarāfī (w. 684H/ 1285M). Kontribusi al-Qarāfī terhadap teori *maqāṣid* adalah diferensiasi atas jenis-jenis perbuatan Nabi Muhammad SAW. Berdasarkan maksud.

> “Ada perbedaan antara perbuatan-perbuatan Nabi Muhammad SAW. Dalam kapasitas sebagai Rasul yang menyampaikan wahyu, sebagai hakim, dan sebagai pemimpin. Implikasinya di dalam hukum Islam adalah apa yang beliau sabdakan atau lakukan dalam kapasitas sebagai rasul akan menjadi hukum yang bersifat umum dan permanen, tetapi keputusan hukum yang berdasarkan meliter,

[32] Al-Ghazalī, *al-Mustaṣfa*, h. 258

[33] Al-Izz Ibn ‘Abd al-Salām, *al-Qawā’id al-Ahkām fi Masālih al-Anām* (Bairut: Dār al-Nashyr, t.t.), jilid II, h. 221

> kepercayaan publik, penunjukan hakim dan gubernur, pembagian harta rampasan perang dan penandatanganan suratnya semuanya dalam sebagai kapasitas pemimpin."[34]

5. Syams al-Dīn Ibn al-Qayyīm (w. 746H/1347M). Kontribusi Ibn al-Qayyim terhadap teori *maqāṣid* adalah melalui kritik yang sangat mendetail terhadap trik fiqih. Ia menuliskan kritikan di dalam kitab *al'Ilam al-Muwaqqi'īn*

   > "Trik-trik fiqih adalah aksi-aksi kejahatan yang diharamkan karena, *pertama,* trik fiqih bertentangan dengan hikmah legislasi. *Kedua,* trik fiqih mengandung *maqāṣid* yang diharamkan. Orang bermaksud melakukan riba dia dinilai berdosa meskipun tampilan transaksi palsunya kelihatan sah. Orang tersebut tidak berniat jujur untuk melakukan transaksi haram. Sama berdosanya orang yang bertujuan mengubah jatah ahli waris dengan melakukan penjualasan palsu. Hukum syari'ah tu menjadi gizi dan obat bagi kita karena hakikatnya, bukan nama dan tampilan luarnya."[35]

6. Abū Ishāq al-Syāṭibī (w. 790H/ 1388M). Ia menggunakan istilah terminologi yang sama dengan al-Juwainī dan al-Ghazāli. Tetapi dalam karyanya, *al-Muwāfaqāt fi Ushul al-Syarī'ah* (kesesuaian-kesesuaian dalam dasar-dasar syari'ah) ia mengembangkan teori *maqāṣid* dalam tiga cara substansial sebagai berikut: 1) *maqāṣid* yang semula sebagai bagian dari kemaslahatan mursal (*al-Masālih al-*

---

[34] Syihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Furūq: Ma'a Hawāmisyihi* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1998), jilid I, h. 357

[35] Syams al-Dīn Ibn al-Qayyim, *'Ilam al-Muwaqqi'īn* (Bairut: Dār al-Jīl, 1973), jilid I, h. 333

Mursal) menjadi bagian dari dasar-dasar hukum Islam. 2) dari hikmah di balik hukum menjadi dasar bagi hukum berdasarkan fondasi dan keumuman *maqāṣid*. 3) dari ketidakpastian (*zanniyah*) menuju kepastian (*qati'iyyah*).

Keempat, maqāṣid dijadikan sebagai *taṣlīh al-naqdī* (reformatif-kritis). Era ini merupakan konsep *maqāṣid* kontemporer. Tokoh-tokohnya di antaranya: Muhammad Ṭahir Ibn 'Asyūr, Ahmad al-Raysūnī, Alāl al-Fāsī, Yusūf al-Qardhawī, Muhammad Mahdi Syamsuddīn, Jasser Auda. Pengembangan yang dilakukan adalah dimulai dari jangkuan *maqāṣid* yang sebelumnya masih terikat dengan ayat-ayat hukum, sehingga berubah menjadi semua ayat-ayat al-Qur'am. Perubahan lainnya seperti dari penjagaan dan perlindungan menjadi pengembangan hak asasi manusia.[36] Dalam penelitian ini penulis lebih fokus kepada tokoh Jasser Auda yang menggunakan filsafat sistem sebagai pisau bedah dalam penelitian *maqāṣid*.[37]

---

[36] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 21. Lihat pula, Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an,* h. 30-31

[37] Jasser Auda merupakan seorang tokoh intelektual muslim kontemporer yang amat tersohor di dunia Islam maupun Barat Jasser dilahirkan pada tahun 1966 di Kairo Mesir. Jasser Auda adalah Associate Professor di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian Kebijakan Publik dalam program Studi Islam. Dia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internashional, yang berbasis di Dublin; anggota Dewan Akademik Institut Internashional Pemikiran Islam di London, Inggris; anggota Institut Internashional Advanced Sistem Research (IIAS), Kanada; anggota pengawas Global Pusat Studi Peradaban (GCSC), Inggris; anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuan Muslim Sosial (AMSS), Inggris; anggota Forum perlawanan Islamofobia dan Racism (FAIR), Inggris dan konsultan untuk Islamonline.net. Ia memperoleh gelas Ph.D dari university of Wales, Inggris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam tahun 2008. Gelar Ph.D. yang kedua diperoleh dari Universitas Waterloo, Kanada, dalam kajian Analisis Sistem tahun 2006. Master

Hemat penulis, *personal branding* histori yang digunakan oleh Abdul Mustaqim dalam melacak keberadaan awal *tafsīr maqāṣidī*, sebenarnya histori yang digunakan juga oleh pelopor *maqāṣid al-syarī'ah*, meskipun tidak ada perbedaan yang sangat signifikan antara *maqāṣid al-syari'ah* dan *tafsīr maqāṣidī*, semestinya Abdul Mustaqim menelusuri histori dengan istilah *maqāṣid*. Jika merujuk histori *maqāṣid al-syari'ah* misalnya, masih menjadi perdebatan siapa yang memulai mengenalkan istilah ini.

Hammādī al-'Ubaidī menyebutkan Nama Ibrāhim al-Nakha'ī (w. 96H) seorang tabi'īn sekaligus guru dari Hammad b. Sulaiman yang kemudian menjadi guru Abū Hanifah.[38] Berbeda dengan 'Abd al-Rahman al-Kaylānī yang menganggap al-Juwainī (w. 478H) sebagai orang yang pertama (sebagai teoritis) yang mengenalkan istilah *maqāṣid al-syarī'ah*.[39] Perbedaan ini terlihat

---

Fiqh diperoleh dari Universitas Islam Amerika, Michigan, pada fokus kajian Tujuan Hukum Islam (*Maqāṣid al-Syarī'ah*) tahun 2004. Gelar B.A. diperoleh dari jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA, tahun 2001 dan gelar B.Sc diperoleh dari Engineering Cairo University, Egypt Course Av., tahun l988. Ia memperoleh pendidikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu Islam di Masjid al-Azhar, Kairo. Jasser Auda adalah direktur sekaligus pendiri *Maqasid* Research Center di Filsafat Hukum Islam di London, Inggris, dan menjadi dosen tamu untuk fakultas Hukum Universitas Alexandria, Mesir, Islamic Institute of Toronto, Kanada dan Akademi Fiqh Islam, India. Dia menjadi dosen mata kuliah Hukum Islam, Filsafat, dan materi yang terkait dengan isu-isu minoritas Muslim dan Kebijakan di beberapa negara di seluruh dunia. Dia adalah seorang kontributor untuk laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementrian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikan Tinggi Inggris. Lihat, Sulaiman King Faisal, *Maqasid Al Shariah Perspektif Jasser Auda*, diakses dari http://www.jasserauda.net/portal/maqasid-al-shariah-perspektif-jasser-auda/?lang=id, pada tanggal 1 Februari 2018 pukul 18.54

[38] Hammadi al-'Ubaydi, *al-Syātibi wa Maqāṣid al-Syarī'ah*, h. 134

[39] *Qawā'id al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī 'Ardan wa Dirāsatan wa Tahlilan* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), h. 14. Ahmad al-Raisūnī, *Nadzariyyāt al-Maqāṣid 'Inda Imā al-Syāṭibī* (al-Ma'had al-'Alimi li Fikr al-Islamī, 1995), h. 39-71

sekali terjadi karena berbeda dalam basis madzhab, namun perbedaan ini tidak berpengaruh signifikan dalam kajian *maqāṣid*.

C. *Maqāṣid*: antara Ulama Konservatif dan Progresif

Kajian *maqāṣid* lebih dikenal dengan istilah *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang merupakan ruang lingkup dari kajian ushul fiqh. Tokoh *maqāṣid* konsevatif seperti al-Syātibī, ia dikenal sebagai tokoh yang telah mencapai kemapanan secara sistematis dan metodologis dalam memformulasikan *maqāṣid* dalam kajian ushul fiqih.[40] Tokoh yang mewakili pada masa modern misalnya Ibn 'Āsyūr (w.1394 H) mengelaborasi konsep *Maqāṣid* yang telah dibangun al-Syātibī, namun ia melakukan pengembangan dari yang sifatnya partikular (*juzi'yyah*) menuju universal (*kulliyah*). Ia berpandangan dalam mewujudkan konsep-konsep yang partikular untuk menyelesaikan kompleksitas pelbagai problematika sosial yang berkembang di masyarakat, maka yang diprioritaskan adalah kepentingan umum atau mayoritas atas individu. *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang diformulasikan oleh al-Syātibi menurut 'Ābid al-Jābiri sebagai *i'ādah ta'sīl al-uṣūl* yaitu peletakan kembali dasar-

[40] Berbeda dengan 'Abd al-Rahmān al-Kaylānī yang berpendapat bahwa apa yang dilakukan oleh para ulama sebelum al-Syātibī di bidang *Maqāṣid al-syarī'ah* bernilai sama seperti sebuah pengantar (*muqaddimah*) jika dibandingkan dengan apa yang ditulisnya dalam *magnum opus*-nya al-Syātibī yang berjudul *al-Muwāfaqāt*. Lihat 'Abd al-Rahmān Ibrāhīm al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syātibi*, (al Ma'had al-A'limī li al-fikri al-Islamiy, 2000), h. 14. Sementara itu, 'Abd al-Muta'ālī al-Sa'īdi bahkan membandingkan jasa al-Syātibī dalam perumusan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan jasa al-Syāfi'ī dalam perumusan usul fiqh. Lihat Hammādi al-'Ubaydī, *Al-Syātibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah*, h. 132

dasar ilmu ushul, yang kemudian diikuti oleh muridnya Abdul Majīd Turkiy.[41]

Usaha yang dilakukan oleh Ibn ‘Āsyūr dilanjutkan oleh Jasser Auda sebagai pengembangan metologi *maqāṣid* yang dilakukan oleh ulama konservatif. Jasser Auda memberikan jaminan bahwa Isu-isu tentang teori *maqāṣid* tradisional menurutnya tidak memiliki relevansi untuk penyelesaian masa kini. Tentunya teori-teori dan konsepsi-konsepsi *maqāṣid* masa kini (kontemporer) lebih selaras dengan isu-isu masa kini. Maka perlu ada pergeseran dari paradigma *maqāṣid* konservatif menuju kontemporer.

1. Perbaikan pada Jangkauan Maqasid

   Klasifikasi kontemporer membagi *maqāṣid* menjadi tiga tingkatan sebagai rangka perbaikan jangkauan hukum yang dicakup oleh *maqāṣid*. *Pertama,* maqasid umum *(al-maqaṣid al-‘ammah/general maqāṣid*), yaitu *maqāṣid* yang dapat diperhatikan pada hukum Islami secara keseluruhan. Seperti keniscayaan dan kebutuhan yang dijelaskan di atas, dan nilai-nilai seperti keadilan *(al-adl)*, universalitas *(al-kulliyah)*, kemudahan *(al-taisīr),* dan kebebasan *(al-hurriyah). kedua,* maqasid khusus *(al-maqasid al-khassah/specific maqāṣid),* maqasid yang dapat diperhatikan pada salah satu bab tertentu dari hukum Islami. Seperti kesejahteraan anak pada bab hukum

[41] Muhammad Ṭāhir al-Maysāwi, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* (Urdūn: Dār al-Nafā’is, 2001), h. 96-100. Lihat pula, Abdul Majīd Turki, *Manādharat fī Uṣūl al-Syarī’ah Bayna Ibn Hazm dan al-Bājī,* oleh Abdul al-Shabūr Syāhin, (Bairut: Dār al-Gharb al-Islamiy, 1994), h. 512. dan Muhammad ‘Ābid al-Jābiri, *Wijhāh al-Nazār* (Bairut: Markaz Dirāsat al-Wihdah al ‘Arabiyyah, 1994), cet. 4, h. 547

keluarga, mencegah kejahatan pada bab hukum pidana, dan mencegah monopoli.

Ketiga, maqasid parsial *(al-maqāṣid al-juz'īyyah/partial maqāṣid), maqāṣid* ini adalah "maksud-maksud" di balik suatu teks atau hukum tertentu. Seperti maksud terungkapnya kebenaran pada penetapan jumlah saksi tertentu pada kasus-kasus hukum tertentu. Maksud menghilangkan kesukaran dalam memperbolehkan orang sakit untuk tidak puasa, dan maksud menjamin makanan para fakir miskin dalam melarang kaum Muslimin untuk menyimpan daging pada hari-hari lebaran haji, dan lain sebagainya.[42]

Dengan klasifikasi dan perluasan cakupan ini dapat digunakan untuk menyusun sebuah sistem hukum yang lebih utuh. Karena boleh jadi, yang selama ini ia dianggap sebagai maqasid syariah yang harus diwujudkan, akan tetapi dengan klasifikasi ini, ternyata ada maqasid yang lebih fundamental yang harus diwujudkan lebih dahulu. Begitu juga, dengan klasifikasi ini bisa menghindarkan adanya kemungkinan kontradiksi dan pertentangan antara beberapa *maqāṣid* seperti *Maqāṣid al-khas* tidak boleh bertentangan dengan *Maqāṣid al-'Am*.

2. Perbaikan pada Jangkauan Orang yang Diliputi

[42] Jasser 'Auda, *Fiqh al-Maqasid: Inathah al-Ahkam al-Syar'iyah bi Maqasidiha* (London: al-Ma'had al-'Aliy li al-Fikr al-Islamiy, 2006). h. 15-17. Lihat juga Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 5

Pengembangan selanjutnya adalah memperbaiki kekurangan teori maqasid klasik terkait coraknya hanya membahas jangkauan individual, maka para cendekiawan Muslim modern dan kontemporer memperluas jangkauan "manusia yang lebih luas", yaitu: masyarakat, bangsa, bahkan umat manusia. Seperti Ibn Asyur, memberikan prioritas pada maqasid yang berkaitan dengan kepentingan "bangsa" atau umat di atas maqasid seputar kepentingan individual; Rasyid Ridha, Memasukkan "reformasi" dan "hak-hak wanita" ke dalam teori maqasid: dan Yusuf al Qaradhawi, menempatkan "martabat" dan "hak-hak manusia" pada teori maqasidnya.[43]

3. Perbaikan Pada Sumber Induksi Maqasid dan Tingkatan Keumuman Maqasid

Para ahli maqasid kontemporer memperkenalkan teori maqasid umum baru yang secara langsung digali dari nashh, bukan lagi dari literatur fikih dalam mazhab-mazhab fikih. Pendekatan ini, secara signifikan memungkinkan maqasid untuk melampaui historisitas keputusan fikih serta merepresentasikan nilai dan prinsip umum dari nashh. Maka, hukum detail *(ahkām tafṣilīyah)* dapat digali dari prinsip-prinsip menyeluruh *(kulliyat*).[44]

4. Pergeseran Paradigma *(Shiftting-Paradigm)*

---

[43] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 5-6

[44] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 6-7

Selain memetakan perkembangan maqasid dari tradisonal menuju kontemporer, Auda juga melakukan pergeseran paradigma *(shifting-paradigm)* dari teori maqaṣid lama ke teori maqaṣid baru terletak pada titik tekan keduanya. Titik tekan maqasid lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan, pelestarian) sedangkan teori maqāṣid baru lebih menekankan *development* (pembangunan, pengembangan) dan *human right* (hak-hak manusia).[45] Dari pergeseran ini kemudian, cakupan dan sasaran maqasid menjadi lebih luas.

Berdasar landasan berpikir tersebut, Auda berkeyakinan bahwa tujuan dari hukum Islam (*maqasid al-syari'ah al-Islamiyyah)* menjadi prinsip fundamental yang sangat pokok dan sekaligus menjadi metodologi. Dengan jangkauan maqasid yang lebih luas, maka efektifitas dari sebuah sistem diukur berdasar pada terpenuhinya tujuan yang hendak dicapai. Efektifitas dari sistem hukum Islam juga diukur berdasarkan terpenuhinya tujuan-tujuan pokoknya. Untuk merealisasikan itu, Audah menawarkan *Human Development Index* (HDI) dan *Human Development Targets,* sebagai tujuan pokok dari kemaslahatan yang ingin dicapai. *Human Development Index* dan *Human Development Targets* bisa diuji, dikontrol, diukur, dan divalidasi dari waktu ke waktu.[46]

---

[45] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* h. 21.

[46] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* h. 45.

D. Signifikansi *Tafsīr Maqāṣidī* sebagai Pendekatan Interpretasi al-Qur'an

Hegemoni dalam menafsirkan al-Qur'an mempengaruhi dalam membuat produk tafsir. pengaruh ini banyak sekali cendikiawan membuat labelisasi untuk membedakan satu dengan yang lainnya. Seperti klasifikasi berdasarkan nash, di antaranya:[47]

1. Literalisme atau stagnashi. Biasanya dideskripsikan sebagai orang-orang yang mempertimbangkan arti literal nash dan mengabaikan maksud-maksud nash. Stagnashi (*jumud*) berarti mengikuti secara ketat salah satu madzhab Islam, yang dalam kasus neo-literalis, madzhab Hambali di dalam versi salafi/wahabi. Wahabisme salah satu gerakan Islam yang diberi nama berdasarkan nama pencetusnya yaitu Imam Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb yang memimpin gerakan di Jazirah Arab dalam rangka memelihara bentuk murni dan orisinal Islam serta membersihkannya dari seluruh bid'ah akidah atau praktik baru yang dianggap menyimpang dari model Nabi Muhammad SAW.[48]
2. Sekularisasi atau westernisasi adalah label untuk orang-orang yang menggunakan filsafat atau metodologi kontemporer yang mengajukan kritik-kritik radikal terhadap arus utama atau hukum Islam. Para sekularis bertolak secara fundamental dari referensi filsafat

---

[47] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 50

[48] 'Abd al-Rahman al-Syakh, *Fath al-Majīd Syarah Kitab al-Tawhīd* (Kairo: Mu'assasah Qurtubah, t.th.), h. 13-14

peradaban Barat. Mereka juga dituduh sebagai kelompok yang mengesampingkan nash demi kepentingan penalaran mereka sendiri.

3. Sentrisme atau pembaruan. Kelompok ini adalah madzhab baru yang menegaskan posisi di antara dua posisi di atas. Secara umum, para sentris tidak membatasi diri dari madzhab fikih tradisional tertentu, tetapi memilih di antara pendapat-pendapat mereka agar meraih maslahat masyarakat dalam situasi-situasi kehidupan nyata.

Eksistensi *tafsīr maqāṣidi* sangat penting di tengah hadirnya kelompok-kelompok yang dipengaruhi baik itu bersikap literalis, maupun bersikap sekularis/liberalis. Menurut Abdul Mustaqim, *tafsir maqāṣidi* merupakan keniscayaan yang hadir untuk mengaktualisasikan Islam yang moderat dalam memahami al-Qur'an.

Dua paradigma tersebut tampak memiliki kesamaan dalam menafsirkan al-Qur'an secara ekstrim dan saling bersebrangan. Kelompok literalis mengangap teks sebagai pokok (*asl*) dan konteks sebagai cabang (*furū'*), sehingga kelompok ini mengabaikan konteks dan *maqāṣid*. Kelompok sekularis/liberalis lebih mengutamakan konteks sehingga dapat terjerumus kepada *ta'ṭīl al-nusus* (mengabaikan teks), dengan kata lain, konteks dijadikan sebagai acuan pokok (*asl*) dan teks menjadi cabang (*furū'*).[49] Kehadiran kelompok ini, *maqāṣid* memiliki peran yang

[49] Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an,* h. 15

signifikan agar tidak terjerumus kepada penafsiran literalis-skriptual dan penafsiran liberalis-sekularis. Alasan yang diterima adalah *maqāṣid* menafsirkan al-Qur'an membutuhkan teks dan konteks yang dibarengi tanpa menegasikan salah satunya.

Hemat penulis, kategorisasi yang dibuat oleh Abdul Mustaqim tidak bisa dibenarkan secara general. Faktanya tidak semua yang dikategorikan oleh Abdul Mustaqim konsisten dengan cara pandang mereka, misalnya kelompok literalis yang memahami al-Qur'an secara tekstual yang tidak konsisten dengan tekstualisnya, seperti ditemukan kelompok literalis yang memahami QS. al-Mā'idah [5]:5 secara tidak konsisten, sebagai berikut:

ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ

> "Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi."

Pada redaksi مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ para cendikiawan muslim berbeda pendapat dalam memahami redaksi ayat di atas. Kelompok literalis menolak perkawinan beda agama, sehingga bersebrangan dengan ayat di atas. Namun mereka memberikan argumentasi yang justru dipahami secara tekstuali, tapi pada redaksi ini justru dipahami secara kontekstual. Kelompok liberalis yang memahami al-Qur'an dengan memprioritaskan konteks justru sebaliknya, mereka memahami ayat di atas secara tekstual. Misalnya pandangan Nurcholis Majid terhadap pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan non-muslim diperbolehkan di dalam Islam.[50] Dari kasus ini terlihat sekali, bahwa kategorisasi yang dibuat oleh Abdul Mustaqim tidak bisa digeneralisirkan. Sebab sebagian kelompok mesti menggunakan teks dan konteks dalam memahami al-Qur'an.

Berbeda dengan Jasser Auda, signifikansi dalam mengaktualisasikan *tafsir maqāṣid* sebagai langkah operasional memahami al-Qur'an yang bertujuan untuk menghasilkan pemahaman yang utuh. Ini dijelaskan juga oleh Jasser Audam ketika menafsirkan, hal yang harus diperhatikan adalah pengumpulan ayat agar tidak terjadi mis-interpretasi dengan menggunakan pendekatan tematik. Langkah selanjutnya adalah menelusuri konteks setiap ayat yang dikaji, sehingga teks dan konteks sejalan agar mencapai tujuan ayat. Di pembahasan yang

[50] Ahmad Nurcholish Majid, *Memoar CIntaku: Pengalaman Empiris Perkawinan Beda Agama* (Yogyakarta: LKis, 2004), Cet. 1. Lihat pula, Nurcholish Majid, dkk, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Waqaf Paramadina, 2004), h. 164

lain, ia memberikan juga pentingnya mengkaji *maqāṣid*, sebagai berikut:

Pertama, *maqāṣid* dijadikan sebagai fleksibelitas yuridis Islam namun juga bisa dijadikan sebagai fleksibelitas dalam memahami al-Qur'an dan kemampuan untuk beradaptasi sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi zaman. *Kedua*, bertujuan sebagai mengamalkan nash-nash syari'at yang sekiranya terjadi pertentangan satu dengan yang lainnya. Pertentangan ini meskipun bisa diselesaikan dengan langkah *tarjīh* dan *nashkh*, namun penggunaan langkah ini masih belum memadai. Menurutnya, mengimplementasikan nash lebih utama daripada menegasikan sama sekali. *Ketiga,* membantu dalam partisipasi bagi cendikiawan muslim dalam menyelesaiakan perbedaan di kalangan masyarakat di dalam memahami nash-nash. Perbedaan itu bisa diselesaikan dengan merujuk kepada sesuatu yang lebih dekat yaitu berupa *maqāṣid* dengan tujuan tidak terjadi fanatisme (*ta'assub*) di kalangan masyarakat dalam bermadzhab. *Keempat*, membantu dalam dakwah Islam sebagaimana diperlukannya bagi kalangan muslim minoritas yang sesuai dengan tujuan syari'at.[51]

[51] Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Nashkh Bahtsu Fiqhu Maqāṣidi al-Syarī'ah,* (Bairut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhāts wa al-Nashyar, 2013), h. 26-28

BAB III
MAQĀṢIDĪ JASSER AUDA: KONSEP DAN AKTUALISASI

Aksentuasi terhadap *tafsīr maqāṣidī* bertujuan agar teks ilahi bisa dipahami dengan memaksimal tujuan *Syāri'* (*ma'rifah maqāṣid al-khiṭab aw ma'ānī al-Syāri'*), dan menegasikan sebisa mungkin agar tidak terjadi pemahaman yang *mafsadah*. Aktivitas yang dilakukan oleh Auda tidak berbeda dengan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh sebelumnya, karena masih di dalam bingkai teoritis yang sama, yaitu mengenai teks. Ini mirip dengan ungkapan Andrew Rippin, yang mengkomentari bahwa setiap tokoh memiliki kesamaan dalam kajian teks, yakni: *"to explain the text and to explore its ramications as fully as possible, as well as to make the text understandble.*"[1]

Penggunaan *tafsīr maqāṣidī* dikategorikan sebagai pendekatan baru dalam kajian Islam. Sebelumnya, kajian *maqāṣid* sangat popular di dalam kajian yurisprudensi Islam terutama dalam bidang *ushūl fiqh*. Tokoh-tokoh modern, memberikan spektrum baru yang sebelumnya rujukan sumber primer hanya dalam lingkungan fiqh, kemudian berubah menjadi kembali kepada spektrum al-Qur'an dan Hadits. Perubahan ini banyak ditemukan dalam tokoh-tokoh progresif (modern), *seperti Rasyīd Rida (w. 135*4 H/1935 M), al-Ṭāhir b. Asyūr (w. 1325 H/ 1907 M), dan lainya telah dijelaskan pada bab genealogi *tafsīr maqāṣidī*.

[1] Andrew Rippin, *Muslim: Their Religious Beliefs and Practices* (New York: Routledge, 1995), Vol I, h. 85.

Penggunaan pendekatan tersebut dimungkinkan untuk bisa memperoleh tujuan yang dikehendaki oleh *Qāṣid* (*Syāri'*/Allah). Konsep ini kemudian dibawa oleh cendikiawan muslim untuk digunakan dalam wilayah al-Qur'an yang nantinya dikenal dengan istilah *tafsīr maqāṣidī*. Meskipun tokoh-tokoh ini memiliki kesamaan terhadap ekspresi untuk mewujudkan interpretasi yang berwawasan tujuan, namun langkah-langkah operasional yang digunakan cukup berbeda, seperti yang dilakukan oleh Jasser Auda yang mengaktualisasikan pisau analisis yang dipinjamkan dari ulama biologi, yang nantinya diterapkan dalam kajian *maqāṣid*.

Pandangan Auda terhadap *maqāṣid*, bisa disimplifikasikan dengan diilustrasi setiap persoalan dengan awal pertanyaan "mengapa?" (*why*). Maksudnya, pertanyaan yang sering muncul dengan menggunakan perspektif *maqāṣid* adalah mengapa, mengapa diwajibkan seperti dalam lima pondasi rukun Islam (syahadah, salat, zakat, puasa, dan haji), mengapa manusia dilarang berzina? Mengapa Allah menciptakan alam semesta? Hal itu dijelaskan di dalam al-Qur'an, hanya saja pemahaman itu perlu ada kerangka agar sampai kepada tujuan pemahaman yang Allah kehendaki. Sehingga mengaktualisasikan metodologi *maqāṣid* berarti mengungkapkan rahasia dalam konteks agama sesuai yang dikehendaki oleh *Syāri'* (Allah).

Keistimewan gagasan pemikir asal Mesir ini, yang menjadi sedikit berbeda dengan *maqāṣid* yang dijelaskan oleh tokoh-tokoh konservatif dan modern adalan terletak dalam memformulasikan kembali dengan melakukan perubahan dan pengembangan dalam hal pergeseran paradigma *(shifting-paradigm) maqāṣid* melalui

pendekatan sistem *(a system approach)*. Dari dua hal ini, tampak sekali ia mengkolaborasi kajian Islam dan kajian di luar Islam, sebab analisis system-sistem ini sebenarnya sebuah disiplin baru yang dipopulerkan oleh Bartanlanffy.[2] Tokoh ini sendiri awalnya seorang ahli biologi, yang menggunakan analisis sistem untuk meneliti dalam kajian biologi, misalnya memperhatikan bahwa organ tubuh manusia ternyata saling terkait antara satu sama lainnya. Analisis yang dikembangkan Bartanlanffy hingga menjadi teori yang memiliki bangunan kerangka teoritis, yang kemudian bisa diaktualisasikan di dalam kajian fisika, manajemen, administrasi, ilmu hukum, biologi, dan lainnya. Bahkan analisis sistem bisa digunakan dalam kajian Islam, ini terbukti setelah dilakukannya upaya untuk mengembangkan paradigma di dalam hukum Islam oleh Jasser Auda. Ia merupakan cendikiawan pertama yang mengembangkan pendekatan sistem (*system approach*) untuk menganalisa problematika hukum Islam.

Setelah ditelusuri, analisis sistem yang dikembangkan oleh Jasser Auda tidak hanya digunakan dalam yurisprudensi Islam, namun bisa digunakan sebagai pisau analisis dalam kajian al-Qur'an. Menurut D. Aqraminas, kontribusi Jasser Auda di dalam kajian al-Qur'an adalah medekonstruksikan paradigma dalam memahami al-Qur'an yang begitu parsial. Auda tidak menegasikan konsep yang dibawa oleh pemikir sebelumnya, namun ia

[2] Bartanlanffy merupakan tokoh yang diberi gelar bapak teori system yang mengidentifikasi fitur-fitur system. Ini banyak sekali ditemukan dalam kajian sains. Ia menulis buku khusus terkait system yang berjudul, *General System Theory: Fondation, Development, Applications* terbitan New York George Braziller

memberikan nuansa baru dalam kajian pemikir konservatif dengan cara berpikir progresif. Langkah yang diajukan adalah mengembangkan teori yang telah dibangun oleh ulama sebelumnya, seperti halnya tentang *maqāṣid al-syarī'ah* atau dalam studi al-Qur'an, ia menggunakan dengan istilah *tafsīr maqāṣidī*.[3] Pendekatan *maqāṣidī* dalam memahami al-Qur'an tidak menegasikan metode sebelumnya seperti *maudhū'ī* (tematik), kajian histrois, kajian bahasan, namun ia lebih pengembangan pendekatan dengan tawaran filsafat sistem sebagai pisau bedah analisis. Teori yang dibawa oleh Auda terbilang baru, Ia memiliki keyakinan progres, dengan harapan dalam mengaktualisasikan kajian sistem agar bisa diimplementasikan dalam kajian-kajian Islam lainnya.

A. Pendekatan System dalam *Tafsīr Maqāṣidī*

Para intlektual muslim sering sekali mengembangkan teori-teori yang nantinya diaktualisasikan di dalam kajian Islam. Teori yang digunakan seperti teleologi, kausalitas, dan irasionalitas. Misalnya konsep kausalitas yang digunakan oleh Yunani kuno, kemudian dikembangkan oleh cendikiawan muslim untuk ruang lingkup ilmiah bahkan kajian teologi. Kemudian muncul perubahan-perubahan dalam mengembangkan konsep sebelumnya, seperti hadirnya modernisme Islam sebagai reaksi modernisme Eropa yang menyokong terhadap sentralitas dan

[3] Dayu Aqraminas, Kontribusi Jasser Auda dalam Kajian al-Qur'an: Interpretasi Berbasis Sistem, *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 2, (2018), h. 126-127

supremasi sains. Modernisme Islam berkerja sesuai kerangka sains dan teori kausalitas yang nantinya diimplementasikan ke dalam kajian Islam. Kemudian muncul kalangan posmodernisme Islam sebagai reaksi dari modernisme Islam yang dikenal dengan teori dekonstruksionis yang meminjam ungkapan dari Derrida (1930-2004).[4]

Pengembangan teori sebelumnya dinilai oleh Auda terlalu berkiblat dengan Eropa, kemudian Auda menawarkan filsafat sistem sebagai filsafat posmodernisme yang rasional dan tidak berkiblat kepada Eropa (*non*-eurocentric) dengan alasan agar dalam kajian Islam mendapatkan manfaat filsafat yang baru. Pendekatan ini dipengaruhi ketika ia belajar di Barat yang merupakan ruang lingkup kajian filsafat. Kata sistem, Auda

[4]Perbedaan mendasar modernisme dan postmodrenisme adalah suatu periode yang mengafirmasi keeksistensian dan kemungkinan mengetahui kebenaran dengan hanya menggunakan penalaran manusia. Sedangkan dalam postmodernisme, pikiran digantikan oleh keinginan, penalaran digantikan oleh emosi, dan moralitas digantikan oleh relativisme. Kenyataan tidak lebih dari sebuah konstruk sosial, kebenaran disamakan dengan kekuatan atau kekuasaan. Menurut Lyotard, istilah postmodernisme ke dalam ruang lingkup diskusi filsafat yang lebih luas yang mengkritik atas pengetahuan universal, atas tradisi metafisik, fondasionalisme maupun atas modernisme pada umumnya, diidentikkan dengan kritik postmodern. Istilah postmodernisme di bidang filsafat memang lebih ambigu lagi yang menjadi sekedar istilah defensif hampir segala bentuk kritik atas modernisme, meskipun satu sama lain bisa sangat berbeda. Dengan kata lain, istilah postmodern di bidang filsafat menunjuk pada segala bentuk refleksi kritis atas paradigmaparadigma modern dan atas metafisika pada umumnya. Tokoh yang menjadi rujukan utama pada masa posmodrenisme adalah Derrida. Nama aslinya adalah Jacques Derrida lahir di Algeria (dikenal dengan istilah Aljazair) pada tangggal 15 Juli 1930. Pada tahun 1949 ia berpindah ke Perancis, di mana ia tinggal sampai akhir hayatnya. Ia mengajar di École Normale Supérieure di Paris. Orang tuanya yang bernama Aimé Derrida dan Georgette Sultana Esther Safar, menikah pada tahun 1923 dan pindah ke St. Agustinus di Aljazair pada tahun 1925. Ia meninggal pada 9 Oktober 2004. Lihat, https://www.nationsonline.org/oneworld/History/Algeria-history.htm. Lihat pula, Bdk. Giuseppe Patella, *Sul postmoderno: Per un postmodernisme della resistenza*, (Roma: Edizioni Studium, 1990), h. 13-18

meminjam definisi umum yang diberikan oleh Skyttner diartikan sebagai serangkaian interaksi unit-unit atau elemen-elemen yang membentuk sebuah keseluruhan terintegrasi yang dirancang untuk beberapa fungsi.[5] Konsep Sistem adalah disiplin baru yang independen, yang melibatkan sejumlah dan berbagai sub-disiplin. Pendekatan sistem mengkritik modernitas dengan cara yang berbeda dari cara yang biasa digunakan oleh teori-teori pos-modernisme.

1. Konsep Sistem: antara *Realisme* dan *Idealisme*

Suatu konsep yang dijadikan sebagai analisis kebenaran, langkah pertama yang harus diketahui bagi kajian filsafat adalah, bagaimana ontologi sistem ini bisa diformulasikan?. Apakah sistem merupakan pengalaman kebenaran yang dihasilkan dari realitas, atau merupakan hasil imajinatif manusia?, pertanyaan ini dianggap penting oleh Auda sebagai pijakan awal dalam memformulasikan sebuah gagasan konsep baru yang nantinya akan diaktualisasikan dalam lingkup kajian Islam. Ada dua aliran yang sangat berpengaruh dalam kajian filsafat, yaitu realisme dan idealisme.

Realisme dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), berasal dari bahasa Inggris *real* berarti nyata. Sedangkan Realisme diartikan sebagai paham atau ajaran yang selalu

[5] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 33. Auda mengutip pandangan skattner di dalam *magnom opus*-nya berjudul *General Systems Theory*. Definisi sistem tidak hanya mono-definisi, namun Auda juga mengutip definisi yang cukup bervariasi dengan menghadirkan pakar-pakar sistem yang dianggap penting dan berguna. Di antaranya yang ia kutip, Von Bertalanffy (bapak teori sistem), D. Katz dan L. Khan, R. Ackof, W. Churcman, K. Boulding, D. Bowler, dan masih banyak lagi.

dimulai dari kenyataan. Dalam bidang kesenian, realisme dikenal sebagai aliran yang berupaya melukiskan sesuatu sebagaimana kenyataannya.[6] Doktrin Realisme merupakan madzhab dalam filsafat yang memandang realitas sebagai subjek yang menyadari dan mengetahui dan dijadikan sebagai objek pengetahuan manusia. Tokoh-tokoh yang berpengaruh dalam doktrin Realisme dalam Aristoteles (384-322 M).[7]

Lawan dari Realisme adalah Idealisme, sebagai aliran dalam falsafah yang menganggap pikiran atau cita-cita sebagai satu-satunya hal yang benar dan dapat dirasakan dan dipahami.[8] Herman Horne mendefinisikan idealisme sebagai pandangan yang menyimpulkan bahwa alam (dunia) merupakan ekspresi dari pikiran, dan subtansi dari dunia ini adalah dari alam pikiran serta berpandangan bahwa hal-hal yang bersifat materi dapat dijelaskan melalui jiwa. sejalan dengan pandangan ini, Ahmad Tafsir mengemukakan bahwa dalam kajian filsafat, idealisme adalah doktrin yang mengajarkan bahwa hakikat dunia fisik hanya dapat dipahami dalam ketergantungannya pada jiwa (*mind*) dan spirit (*rūh*). Kata idealisme diambil dari lstilah *idea*, yaitu sesuatu yang

---

[6] Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 1179

[7] Rasjidi, *Persoalan-persoalan Filsafat* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984), h. 328-338

[8] Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 537

hadir dalam jiwa. Salah satu tokoh utama doktrin idealisme yang berkembang saat ini adalah Plato (427-374 M).[9]

Dapat disimpulkan, bahwa realisme dan idealisme merupakan doktrin yang bersebrangan dan memiliki independensi doktrin. Realisme yang meyakini bahwa pengalaman manusia tentang dunia dihasilkan dari ekspresi manusia yang dimulai dari realita, sedangkan idealisme mempunyai pandangan bahwa hakekat segala sesuatu ada pada tataran ide. Realitas yang berwujud sebenarnya lebih dulu ada dalam realitas ide dan pikiran dan bukan pada hal-hal yang bersifat materi. Meskipun demikian, idealisme tidak mengingkari adanya materi. Materi merupakan bagian luar dari apa yang disebut hakekat terdalam, yaitu akal, sehingga materi merupakan bungkus luar dari hakekat, pikiran, akal, budi, ruh atau nilai. Dengan demikian, idealisme sering menggunakan term-term yang meliputi hal-hal yang abstrak seperti ruh, akal, nilai dan kepribadian.

Konsep sistem bagi Auda tidak tendensi salah satu dari dua ideologi, baik itu realisme maupun idealisme. Bagi Auda, sistem merupakan konsep yang menengahi dari dua ideologi di

---

[9] Herman Home mendefiniskan idealisme secara jelas sebagai berikut: "Idealism is the conclusion that the universe is an expression of intelligence and will, that the enduring subtance of the world is of the nature of mind, that the material is explamed by the mental". Lihat, Herman Horne, *An Idealistic Philosophy of Education* dalam, Nelson B. Henry, *Philosophies of Education* (Illmois: University of Chicago, 1942), h. 139. Definisi ini juga dikembangkan oleh Ahmad Tafsir sebagai doktrin yang berpaham bahwa dunia sebagai pengalam realitas yang dihasilkan dari konsepsi akal pikiran manusia. Lihat, Ahmad Tafsir, Filsafat Umum, *Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), h. 144

atas melalui usulan korelasi sebagai watak relasi antara konsepsi manusia (idealisme) dan dunia (realisme). Ia mengutip dari pandangan sistem, bahwa kognisi mental manusia terhadap dunia luar berhubungan (berkorelasi) dengan apa yang ada di dalam sana (idea), karena sebuah sistem tidak harus identik dengan benda-benda yang ada di dalam dunia nyata melainkan sistem adalah suatu cara mengorganisasi pikiran manusia tentang dunia nyata. Konsep sistem bagi Auda merupakan istilah yang bisa diaktualisasikan pelbagai nama. Pandagan ini bukanlah fiksi, bagia Auda sistem memandang realitas tergantung kognisi manusia sebagaimana manusia bisa mengembangkan teori sains seiring perjalanan waktu tanpa harus mengadakan perubahan aktual pada realitas fisik.[10]

2. Aksentuasi dan Kontribusi Filsafat Sistem dalam Islam

Pengejewantahan filsafat sistem oleh Jasser Auda merupakan reaksi dari aksi (*af'āl tadāfu'*) yang dilakukan oleh kelompok modernisme dan posmodernisme. Langkah yang digunakan oleh modernisme dalam menganalisis semua pengalaman manusia termasuk agama perlu dikaitkan dengan sebab-akibat (causa legis). Analisis sistem juga menolak pemikiran yang dibawa oleh posmodernisme yang menganggap irasionalitas dan dekonstruksi.

Auda dalam mengkritik analisis yang digunakan oleh kelompok modernisme dan posmodernisme tentunya

[10] Dalam pandangan ini, Auda mengutip E. Von Glaserfeld, *The Construction of Knowledge: Contribution to Conceptual Semantics*. Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 30-31

menghadirkan argumen-argumen yang cukup kuat. Bagi Auda, dalam menganalisis sesuatu dengan pendekatan operasionalitas sebab-akibat (causa legis) yang dianggap oleh kalangan modernisme suatu yang pasti, dan operasional irasionalitas yang digunakan oleh kelompok posmodernisme memiliki kekurangan yang tidak bisa diaktualisasikan kembali. dalam hal ini Auda menghadirkan solusi berupa *system approach* sebagai filsafat baru dalam menganalisis pengalaman manusia terutama dalam Islam.[11]

Perlu diketahui, filsafat sistem bukanlah lahir dari lingkungan Islam namun Auda meminjam dari pakar-pakar sistem yang ada di Barat. Tentunya teori ini tidak bisa memenuhi kepuasan bagi kalangan muslim yang sebagian mereka menolak dengan keras tentang filsafat, namun bagi mereka yang terbuka dengan kajian di luar Islam dengan syarat memiliki kontribusi yang baik bagi kajian Islam tentunya dipakai oleh kalangan muslim, seperti hermeneutika yang masih simpang siur, sebagian menerima dengan syarat-syarat tertentu dan pastinya ada kalangan yang menolak dengan tegas bahwa hermeneutika tidak bisa diaktualisasikan dalam kajian Islam.

Hemat penulis, filsafat sistem yang dijadikan sebagai analisis sangat diperlukan dalam kajian Islam, terutama dalam kajian al-Qur'an. Meskipun Auda hanya fokus kepada kajian hukum Islam, maka penulis lebih tendensi kepada kontribusi

[11] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 29

sistem terhadap kajian al-Qur'an. Salah satu teori analisis yang digunakan oleh sistem adalah *maqāṣidī* (kebermaksudan). Teori ini melahirkan pemahaman-pemahaman yang ditinjau dari maksud terhadap sesuatu. Fitur lainnya seperti holistik, yaitu memandang sesuatu secara utuh misalnya, Auda memberikan jawaban terhadap eksistensi Allah dengan pendekatan sistem berupa holistik, di antara jawabanya adalah: *pertama,* bukti kompleksitas. Menurut Auda, alam semesta tidak dapat dijelaskan dengan Sang Khālik. *Kedua*, bukti perilaku bertujuan, misalnya perilaku kimia-fisika di dalam semesta yang terarah dan bermaksud dengan seluruh sistem dan sub-sistemnya menunjukkan bukti akan keberadaan Sang Khāliq. *Ketiga,* bukti pengaturan. Bagi Auda, mekanisme regulasi makhluk hidup, meski dengan jumlah kendala nyaris tidak terhingga yang berpotensi menghalanginya merupakan bukti lain tentang Perencanaan dan Kecerdasan yang inheren di alam semesta.

Keempat, bukti ketertataan. Bentuk yang canggih dalam ketertataan proses-proses dalam dan banyaknya tahap pada masing-masing proses tersebut merupakan bukti lain. *Kelima*, bukti analogi organismik. Kemiripan-kemiripan menakjubkan antara organisme kecil, binatang, tumbuh-tumbuhan, tubuh manusia, masyarakat, dan peradaban dalam skala besar adalah bukti sistematik lain terhadap ciptaan Allah. Konsep ini dikenal dalam literatur Islam sebagai *sunnah ilahiyyah*.[12]

[12] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approac*, h. 30

Kebutuhan terhadap analisis sistem seperti holistik, berupaya untuk menjawab tantangan atas keterbatasannya metode analisis yang digunakan oleh cendikiawan sebelumnya, seperti konsep sebab-akibat (causa legis). Hemat penulis, Auda tidak menegasikan konsep sebab-akibat, namun ia memberikan tawaran dengan cara holistik (utuh), karena konsep sebab-akibat merupakan rangkaian yang tunggal. Keterbatasan ini kemudian dibutuhkannya holistik sebagai rangkaian yang kompleks, sesuatu dapat terjadi bukan karena suatu sebab yang tunggal, melainkan karena sebuah kompleksitas yang memiliki tujuan yang sama.

Aksenstuasi filsafat sistem dalam kajian Islam sangat dibutuhkan meskipun terbilang baru, Auda berupaya mempromosikan dalam kajian Islam terutama dalam bidang hukum. Dalam penulisan ini penulis mengembangkan aksentuasi sistem sebagai pisau bedah dalam melakukan kajian analisis terhadap ayat-ayat pluralitas umat beragama. Fitur-fitur yang digunakan sebagai pisau bedah cukup beragam, namun Auda telah mengklasifikasikan fitur-fitur sebagai langkah-langkah dalam menganalisis. Penjelasan mengenai fitur-fitur dijelaskan di subbab berikutnya secara detail dan terperinci.

3. Fitur Sistem sebagai Analisis *Tafsīr Maqāṣidī*

Fitur sistem merupakan karakteristik sub-sitem yang digunakan sebagai pisau bedah dalam menganalisis. Dalam mengkategorisasi fitur sistem, Auda dipengaruhi oleh tokoh-tokoh- sistem yang lebih dahulu mengaspirasikan filsafat

sistem, seperti Von Bertalanffy, yang disebut sebagai "bapak teori sistem", Skyttner, D. Katz, L. Kahn, D. Hitchings, D. Bowler, dan lain sebagainya. Tokoh-tokoh ini memiliki kategorisasi yang cukup berbeda-beda namun memiliki sub-sistem yang menjadi *analisis-power* mereka masing-masing. Dari sekian banyak tokoh-tokoh sistem dalam mengkategorisasikan fitur sistem, Auda mengakumulasikan secara terperinci yang nantinya dijadikan sebagai pisau bedah dalam menganalisis, di antaranya:

a. Kognisi *(Cognition/al-Idrakiyah)*

Inti dari fitur ini adalah upaya dalam memisahkaan wahyu dan kognisi manusia.[13] Sebagai contoh, dalam tradisi hukum Islam (fikih) merupakan hasil ijtihad manusia terhadap *nash* (al-Qur'an dan Sunnah). Dari kasus ini, Allah tidak bisa dikategorikan sebagai Fakih, karena tidak mungkin tersembunyi dari-Nya. Namun manusialah yang bisa dikategorisasikan sebagai fakih karena hasil dari *idrāk/kognisi* manusia.[14]

> Menurut al-'Aini, "Fikih merupakan pemahaman, pemahaman membutuhkan presepsi yang bagus. Sedangkan presepsi adalah daya yang membuat

[13]Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 45-46

[14] Pandangan Auda dalam membedakan antara kognisi seorang fakih sejalan dengan ungkapan Ibn Taimiyyah, bahwa fikih (hukum Islam) merupakan hasil ijtihad manusia sehingga Allah tidak bisa disebut sebagai Fakih. Kognisi tidak hanya sebatas akal (*idrāk*) saja, bisa juga timbul dari pemahaman seseorang *(fahm*). Lihat, Ahmad b. Taimiyyah, *Kutub wa Rasā'il,* ed. 'Abd al-Rahman al-Najdī (Riyādh: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.t.), jilid XXI, h. 131. Dan Ibn 'Āmir al-Hajj, *al-Taqrīr wa al-Tahrīr fī 'Ilm Usūl al-Fiqh* (Bairut: Dār al-Fikr, 1996), jilid I, h. 26

> seseorang mampu menghubungkan citra atau makna hollistik pada *idrāk*".[15]

Fikih harus digeser dari klaim sebagai pengetahuan ilahiah menuju bidang kognisi manusia. Hal ini sesuai dengan konsep fikih itu sendiri, bahwa ia adalah penalaran dan hasil ijtihad dari manusia terhadap *nash* sebagai upaya menangkap makna tersembunyi di dalamnya. Pemisahan ini akan berimplikasi terhadap cara pandang, bahwa ayat-ayat al-Quran adalah wahyu, tetapi interpretasi ulama atau faqih terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu. Dengan adanya pemisahan ini, tidak ada klaim, bahwa pendapat inilah yang paling benar dan paling baik. Karena semua interpretasi manusia terhada wahyu yang berbentuk teks tadi sifatnya adalah subjektif, bahkan dikategorikan sebagai pemahaman *zan* (dugaan).

> "Al-Baidāwī mengungkapkan, "Tentu saja, fikih adalah dugaan (*zan*), alih-alih keyakinan (*'ilm*) yang berada pada tingkatan yang berbeda-beda. Sebab, keyakinan bahwa suatu keputusan hukum tertentu adalah juga kemauan Tuhan yang merupakan klaim mustahil dapat diverifikasi atau dibuktikan".[16]

Dalam konteks kajian *maqāṣid*, dari fitur ini bisa dipahami, kenapa kemudian ia mengkritik konsep *maqāṣid* klasik. Hal ini terkait dengan kecenderungan *maqāṣid*

---

[15] Bar al-Dīn al-'Aidni, *'Umdah al-Qārī Syarh Sāhīh al-Bukharī* (Bairut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, t.t.), jillid II, h. 52

[16] 'Alī al-Subkī, *al-Ibhāj fī Syarh al-Minhāj* (Bairut: Dār al-Nasyr, 1983), jilid I, h. 39

klasik yang dideduksi dari literatur-literatur fikih, bukan dari Al-Quran dan Sunnah.

b. Utuh (W*holeness/al-Kulliyah)*

Pandangan teori sistem, bahwa setiap relasi harus ditinjau secara utuh. Berbeda dengan analisis sebab-akibat yang tendesi parsial/atomistis yang telah menjadi fitur umum pemikiran muslim di era modern ini. Kehadiran sistem juga merupakan anti-tesis dari pola pikir sebab-akibat yang telah menjamur dalam pemikiran Islam sampai saat ini. Pada dasarnya penggunaan analisis sistem tidak menegasikan sebab-akibat, namun dikembangkan menjadi holisme. Pandangan holisme juga berguna ketika memperkaya argumen tentang eksistensi Tuhan (teologi Islam) dalam rangka mengembangkan bahasanya tentang sebab-akibat menuju bahasa yang lebih sistematis. Cara pandang ini sekaligus menghendaki, segala sesuatu itu harus dilihat secara holistik. Ketika fitur ini dikaitkan dengan pengembangan teori maqasid yang bisa dimaknai, bahwa dalam mencari maqasid sesuatu harus dilihat secara menyeluruh, bukan hanya satu atau dua ayat. Dalam hal ini, usulan *maudhū'i* (tematik-kronologis) bisa digunakan. Bahkan metode *maudhu'ī* (tematik) juga dipakai oleh kelompok modernisme sebagai aplikasi prinsip holisme.[17]

[17] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 46-47 dan 199

c. Keterbukan *(Openness/al-Infitāhiyah)*

Teori sistem membedakan antara sistem terbuka dan sistem tertutup.[18] Sistem yang hidup adalah sistem tebuka. Dalam kajian tafsir, penafsiran ulama terhadap ayat dengan menggunakan kognisi masing-masing merupakan wilayah sistem yang terbuka. Sama halnya, Auda memberikan pernyataan bahwa fikih merupakan wilayah terbuka, dengan alasan memahami ayat dengan hasil ijtihad individual. Hal ini juga bisa dilihat pada wilayah metodologinya. Para *ushuliyyūn,* mengembangkan bervariasi metode di antaranya ada *qiyās*, *istihsān*, *maṣlahah mursalah*, *sad al-zariah*, dan lainnya, untuk menjawab problematika yang mereka hadapi yang terus berubah sesuai variasi kondisi dan situasi. Jika pada masa itu metode itu sudah memadai, maka untuk konteks sekarang seorang *mujtahid* harus membuka diri untuk menerima berbagai macam keilmuan dalam memecahkan masalah. Selain membuka diri, setiap hasil ijtihad selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan. Dengan demikian, fitur ini menghenadaki adanya pendekatan interdisipliner, multi-disipliner, bahkan transdisipliner untuk memecahkan berbagai persoalan kontemporer. Hal yang sama juga berlaku dalam mencari dan mewujudkan maqasid.

[18] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* h. 47

d. Hierarki Saling Keterkaitan *(Interrelated-hierarchy/al-Harakiriyah al-Mu'tamadah Tabaduliyan)*

Fitur memiliki efek bahwa sesuatu itu adalah saling terkait. Auda ketika menjelaskan ini, berangkat dari klasifikasi yang dibuat oleh ilmu Kognisi *(Cognitive science).* Ada dua alternatif teori penjelasan menurut Auda tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu kategorisasi berdasarakan kemiripan *(feature similarity)* dan kategorisasi berdasarkan konsep mental *(mental concept)*. Dalam kajian ini, Auda lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan konsep untuk diterapkan pada usul-fikih, sedangkan penggunaan kategorisasi fitur harus dikritik.[19]

Salah satu implikasi dari fitur *interrelated hierarchy* ini adalah klasifikasi *daruriyyat, hajiyyat* dan *tahsiniyyat*, dinilai sama pentingnya tanpa ada pembedaan. Lain halnya dengan klasifikasi al-Syatibi dikategorikan sebagai penganut *feature smilarity*, sehingga hirarkhinya bersifat kaku. Dampak negatifnya, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* selalu tunduk kepada *daruriyyat*. Contoh penerapan fitur *Interrelated hierarchy* adalah baik salat (daruriyyat), olah raga (hajiyyat) maupun rekreasi (tahsiniyyat) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan. Kritikan Auda terhadap kategorisasi yang digunakan oleh al-Syatibī berdampak kepada generalisir informasi sehingga tidak

[19] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 48-49

mengangap penting di setiap informasi. Selain itu, fitur ini juga memperbaiki dua dimensi *maqāṣid*: perbaikan pada jangkauan *maqāṣid* dan perbaikan orang yang diliputi *maqāṣid*. Hal ini akan terlihat pada penjelasan subbab di bawah.

e. Multi-Dimensionalitas *(Multidimensionality/Ta'addud al-Ab'ad)*

Fitur ini menghendaki bahwa sesuatu itu harus dilihat dari berbagai dimensi, bukan hanya satu dimensi.[20] Cara pandang satu dimensi akan mengakibatkan banyak kontradiksi-kontradiksi. Inilah yang selama ini menimpa hukum Islam, sehingga mengakibat adanya istilah *ta'arud al-adillah.* Dengan fitur multi-dimensionalitas, konsep *ta'arud al-adillah* selama ini bisa diselesaikan. Dengan kehadiran fitur ini, berupaya agar menimalisir kotradiksi antar *dala'il*. Dalam penyelesain ini, Auda lebih mengutamakan konsiliasi (*jam'u baina al-adillah*) tanpa perlu mendahului *nasakh* (pengahapusan) atau bahkan menegasikan *nasakh* sebagai metode penyelesain pertentangan antar dalil. Alasan yang lain, setiap dalil memiliki tujuan masing-masing sehingga tidak dimungkinkan terjadi pertentangan dalil. Mengaktualisasikan *jam'u baina al-adillah* sudah memadai.

[20] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* h. 49-51

f. Kebermaksudan *(Porposefulness/al-Maqasidiyah)*

Fitur terakhir ini merupakan sistem final yang harus diaktualisasikan. Dari kelima fitur yang dijelaskan di atas, yakni kognisi *(Cognitive/ al-idrakiyyah),* utuh (*Wholeness/al-kulliyah),* Keterbukaan *(Openness/al-infitāhiyyah)*, hubungan hirarkis yang saling terkait, *(Interrelated Hierarchy/ Harakiriyah al-Mu'tamadah Tabaduliyan),* multidimensi (*Multidimensionality/sl-ta'addud al-ab'ad)*, dan terakhir ditambah *Purposefulnes* adalah saling berhubungan dan terkait satu dan lainnya.

Semua fitur yang telah disebutkan, dibuat untuk mendukung fitur *purposefulness* dalam sistem hukum Islam, yang merupakan fitur yang paling mendasar bagi sistem berpikir. Dalam penerapan kajian al-Qur'an, tentunya *maqāṣid* merupakan proses operasional yang lebih diutamakan, meskipun terlebih dahulu melakukan analisis dengan fitur-fitur sebelumnya. Dengan kata lain, fitur terkahir ini adalah *common link,* yang menghubungkan antara semua fitur tersebut. Bahkan efektivitas suatu sistem diukur berdasarkan tingkat percapain tujuannya.[21] Dari sinilah kemudian, Auda memulai pengembangan teori *maqāṣid*.

[21] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 55

B. Interpolasi *Tafsīr Maqāṣidī* dengan Metodologi Sebelumnya

Konfigurasi *maqāṣidī* dalam studi al-Qur'an tidak menegasikan metodologi dan pendekatan lainnya. Teori ini hadir sebagai pelengkap agar bisa menghasilkan hipotesa dan kesimpulan secara transenden. Yaitu kesimpulan yang diperoleh dari analisis berbasis kepada tujuan ayat. Ketika pendekatan ini diaktualisasikan, perlu ada langkah-langkah yang konkrit sebagai atribut dan refleksi dalam penelitian. Bagi Jasser Auda, ia tidak melupakan begitu saja teori-teori tokoh-tokoh sebelumnya, misalnya dalam model penelitian *maudhuī* (tematik), *muqāran* (komparasi), *ulūm al-Qur'an* (ilmu-ilmu al-Qur'an), dan lainya. Bahkan ia juga tidak meninggalkan model pendekatan, seperti semiotik, hermenutika, historis dan lainnya. Teori *tafsīr maqāṣidī* hadir sebagai pelengkap dan diformulasikan sesuai dengan hegemoni masing-masing. Jasser Auda dalam hal ini memformulasikan dengan *system approach* (pendekatan sistem) yang memberikan advokasi terhadap kajian *maqāṣidī*.

1. Kebutuhan Terhadap Metodologi Maudhu'ī (Interpretasi Tematik)

Sebelum melakukan analisis lebih jauh, terlebih dahulu penulis mengulas tentang definisi interpretasi tematis (*tafsīr maudhu'ī*). Istilah ini memiliki dua gabungan kata antara *tafsīr* dan *maudhu'ī*. Kata tafsir telah dijelaskan pada bab sebelumnya yaitu bertugas untuk menjelaskan dan menyikapi maksud ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan perangkat-perangkat. Dalam hal ini tafsir

menggunakan perangkat berupa *madhu'ī*. Sedangkan kata *maudhu'ī* berasal dari kata وضع (*wada'a*) diartikan dengan

جعل الشيئ في مكان ما

menjadikan sesuatu pada tempatnya.[22] Kata ini juga diartikan sebagai خفض *khafada*, yaitu penunjukan tempat yang rendah.[23]

Kata *maudhu'ī* memiliki beragam definisi sesuai dengan hegemoni keilmuan, seperti *ahl al-hadīts* memberikan definisi *maudhu'ī* sebagai hadits yang dibuat-buat dengan melabelisasikan dari Rasulullah baik itu lupa maupun sengaja.[24] Menurut *ahl al-mantīq* mendefinisikan *maudhu'ī* sebagai

ما وضع ليحكم عليه بشيئ

yaitu memberikan legal terhadap sesuatu. Seperti *mubtada* (*maudhū'*) yang memberikan status hukum dengan *khabar* (*mahmūl*), begitu juga *fail* (*maudhū'*) yang memberikan status hukum dengan *fi'il* (*mahmūl*).[25]

---

[22] 'Abd al-Sattār Fathullah Sa'īd, *al-Madkhal ila Tafsīr al-Maudhū'ī* (Madinah: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th.), h. 30

[23] Abī Husain Ahmad b. Fāris b. Zakariyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lugah* (Bairut: Dār al-Fikr, 1979), Jilid VI, h. 117

[24] Hadits *maudhū'* merupakan kategori hadits yang melebihi *da'īf* dengan alasan tidak diketahui sumber periwayatannya. Lihat, 'Āisyah 'Abd al-Rahman b. Syātī', *Muqaddimah Ibn Ṣalāh wa Mahāsin al-Iṣtilāh* (Qāhir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 279. Menurut Syaikh Zakariyā al-Anṣārī, maudhu tidak bisa dikategorikan sebagai hadits karena tidak memenuhi karakteristik sebagai hadits. Dibanding dengan hadits *da'īf* lebih tinggi derajatnya meskipun masih terjadi *ikhtilāf* untuk diaktualkan namun derajatnya di atas dari *hadits maudhū'*. Lihat, Muhammad b. al-Husain al-'Irāqī al-Husainī, *Syarah al-Fiyah al-'Irāqī al-Musammāh bi al-Tabsirah wa al-Tazkirah*, jilid I, h. 261.

[25] Najmuddīn 'Alī al-Kātibī al-Quzuwainī, *Tahrīr al-Qawā'id al-Manṭiqiyyah li Qaṭb al-Dīn al-Rāzī fi Syarh al-Risālah al-Syamsiyyah* (Mansyurāt Bīdār, t.t.), h. 96. Sebagai perbandingan penjelasanm Imam Ghazalī sering sekali menggunakan istilah ini dalam kajian *qadiyyah* (proposisi), yaitu *khabar* dan *khabar minhu*. Ia juga menjelaskan, dalam kajian ilmu *al-Nahāh*

Dalam ruang lingkup ilmu tafsir, para cendikiawan memiliki pelbagai definisi, di antaranya: *pertama,* Abd al-Sattār mendefinisikan *tafsīr maudhu'ī*

هُوَ عِلْمٌ يَبْعَثُ فِي قَضَايَا الْقُرْاَنِ الْكَرِيْمِ الْمُتَّحَدَّةِ مَعْنَي أَوْ غَايَةٍ عَنْ طَرِيْقِ جَمْعِ اَيَاتِهَا الْمُتَفَرِّقَةِ وَالنَّظَرِ فِيْهَا عَلَي هَيْئَةٍ مَخْصُوْصَةٍ لِبَيَانِ مَعْنَاهَا وَاسْتِخْرَاجِ عَنَاصِرِهَا وَرَبَطَهَا بِرِبَاطِ جَامِعٍ

Menurutnya, *tafsir maudhu'ī* adalah kajian yang membahas seputar al-Qur'an al-Karīm sebagai integrasi maksud dan tujuan al-Qur'an dengan cara mengakumulasikan ayat yang berbeda-beda, kemudian meninjau dengan syarat-syarat yang khusus untuk menyelesaikan problematik kontemporer dan tentunya semuanya mengikat.[26] Dalam praktek kegunaanya, menurut Zāhir *tafsir maudhu'ī* didefinisikan sebagai

هُوَ جَمْعُ الْأَيَاتِ الْقُرْاَنِيَّةِ الَّتِي تَتَحَدَّثُ عَنْ مَوْضُوْعٍ وَاحِدٍ مُشْتَرِكَةٍ فِي الْهَدْفِ وَتَرْتِيْبِهَا عَلَي حَسْبِ النُّزُوْلِ ثُمَّ تَنَاوَلَهُ بِالشَّرْحِ وَالتَّفْصِيْلِ وَبَيَانِ حِكْمَةِ الشَّارِعِ وَقَوَانِيْنَ

Mengakumulasikan ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan satu tema namun berkolektif dalam tujuan, menyusun sesuai dengan kronologi turun ayat (*asbāb al-nuzul*), kemudian mendiskusikan dengan penjelasan dan menjelaskan hikmah di

(nahwu) menggunakan istilah *mubtada* dan *kahabr*, kajian teologi (*mutakallimūn*) menggunakan istilah *wasf* dan *mauṣuf*, dalam kajian fiqih (*fuqahā'*) menggunakan istilah *hukum* dan *makum alaih*. Lihat, Abī Hāmid al-Ghzālī, *Mi'yār al-'Ilm fi al-Mantiq* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 2013), h. 82

[26] 'Abd al-Sattār Fathullah Sa'īd, *al-Madkhal ila Tafsīr al-Maudhū'ī*, h. 20

balik maksud *Syāri'* (Allah).[27] Lebih rinci dijelaskan oleh El-Ṭahir El-Misāwi, menurutnya *tafsīr maudhu'ī* adalah perhatian kepada tema sebagai titik fokus dari kegiatan penafsiran al-Qur'an, dan gagasan tentang al-Qur'an sebagai suatu kesatuan koheren yang terbentuk dari bagian-bagiannya.[28] Begitu juga dengan Abd al-Hay al-Farmāwī, bahwa *tafsīr maudhu'ī* adalah suatu penafsiran yang bermula dari menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang dibahas satu masalah tertentu dari berbagai ayat atau surat al-Qur'an dan sedapat mungkin diurut sesuai dengan urutan turunnya, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk al-Qur'an secara utuh tentang masalah yang dibahas atau tema yang dikaji.[29]

Hemat penulis, dari semua literatur yang menggunakan metodologi *maudhu'ī* tidak mengemukakan kerangka epistimologi dan teoritis yang dibutuhkan untuk melakukan tafsir. Metodologi ini tidak bisa dikategorikan sebagai pisau bedah untuk analisis namun bisa disebut sebagai metode anspiratif dalam mengawali penelitian analisis terhadap kajian al-Qur'an.[30] Menurut Jasser Auda, penggunaan metodologi *maudhu'ī* (tematik) merupakan cara untuk bisa sampai tujuan-tujuan maksud al-Qur'an *(maqāṣid*), alasannya bahwa unit tematis merupakan langkah untuk mencapai

---

[27] Zāhir b, 'Awwād al-Alma'ī, *Dirāsāt fi Tafsīr al-Maudhū'ī li al-Qur'ān al-Karīm* (al-Riyād: Maktabah al-Mulk Fahd al-Waṭaniyyah Atsnā' al-Nasyar, 2008), h. 9

[28] Muhammad El-Ṭāhir El-Misāwi, *The Meaning and Scope of al-Tafsir al-Maudhu'ī*, h. 128-129

[29] Abd al-Hayy Al-Farmāwī, *Metode Tafsir Maudhu'i*. terj. Rosihan Anwar. (Bandung, Pustaka Setia, 2002), h. 43

[30] Ṣalāh 'Abd al-Fattāh al-Khālidī, *al-Tafsīr al-Maudhu'ī Bayna al-Nadzariyyah wa Ṭatbīq*, h. 42-48

kepada tujuan ayat, dengan didasarkan persepsi al-Qur'an merupakan keseluruhan yang menyatu.[31] Padangan ini, Auda memasuki *system approach*, bahwa tematis merupakan metodologi yang dalam prakteknya dikategorikan sebagai unit holistik. Dari pernyataan Auda ini, unit tematis dijadikan pijakan awal dalam menganalisis ayat-ayat al-Qur'an bukan dijadikan pisau bedah analisis. Alasan yang lebih kuat, bahwa unit tematik memiliki anspirasi yang sama dengan Auda yaitu mempertimbangkan faktor *maqāṣidī*.

Untuk menentukan siapa yang pertama kali memformulasikan metodologi ini sangat sulit diketahui, namun praktek penggunaan metodologi ini sudah dilakukan sejak Nabi Muhammad SAW. *Pertama,* memahami ayat al-Qur'an dengan unit tematis sudah dilakukan sejak Nabi Muhammad SAW. Penggunaan ini masih dikategorisasikan sebagai konsep-praktis,[32] salah satunya ketika sahabat kebingungan dalam memahami QS. al-'An'ām [6]: 82

---

[31] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 232

[32] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, (al-Qāhirah: Markaz al-Buhūts wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2001), Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm,* (Qāhirah: Maktabah Awlād al-Syaikh al-Turāts, 2000), al-Husain b. Mas'ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī: Ma'ālim al-Tanzīl,* (Riyād: Dār Ṭībah li Nasyr wa al-Tauzī', 1412H), al-Qurtubī, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an wa al-Mubayyin limā Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayī al-Furqān,* (Bairut: Muassasah al-Risāah, 2006), Jalāludīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Mantsūr al-Tafsīr bi al-Ma'tsūr*, (Qāhira: Markaz Hijr li Buhūts wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Isalāmiyyah, 2003), Muhammad b. 'Alī b. Muhammad al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' baina Fānnī al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilmi al-Tafsīr*, (Libnon, Bairut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), dan Syihāb al-Dīn al-Sayyid al-Ālūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm wa al-Sab'u al-Matsānī*, (Libanon, Bairut: Ihyā al-Turāts al-'Arabī, t.t)

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَم يَلبِسُوٓا إِيمَـٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُولَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ

> "Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman, mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk."

Para sahabat bertanya kepada Nabi Muhammad terkait maksud kata ظلم (*dzulm*), dari pertanyaan ini kemudian Nabi Muhammad menghadirkan ayat al-Qur'an sebagai jawaban dari pertanyaan sahabat pada QS. Luqmān [31]: 13

وَإِذۡ قَالَ لُقۡمَـٰنُ لِٱبۡنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ

> "Dan (ingatlah) ketika Lukman berkata kepada anaknya, ketika dia memberi pelajaran kepadanya, "Wahai anakku! Janganlah engkau mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar."

Dari kejadian ini maka bisa disimpulkan bahwa satu lafadz di dalam al-Qur'an memiliki maksud yang banyak dan berbeda. Dalam penggunaan unit tematis bisa diharapkan untuk menyelesaikan problematik di atas yaitu dengan menghimpun ayat-ayat terkait dengan tujuan untuk mengetahui makna yang dikehendaki dengan sesuai situasi dan kondisi.

Kedua, unit tematis sebagai fitur-praktek yang ditemukan banyaknya karya-karya ulama dengan ulasan mengakumulasikan

ayat-ayat al-Qur'an dengan satu tema, misalnya Qatādah b. Da'āmah al-Sadūsī (*al-Nāsikh wa Mansūkh*), Ma'mar b. al-Matsna (*Majāz al-Qur'an*), Abū Muhammad b. Qutaibah (*Ta'wīl Musykil al-Qur'an*), Abī Bakar al-Sajastānī (*Nazhah al-Qulūb Fī al-Gharībal-Qur'an*), al-Rāghib al-Aṣfahānī (*Mufradāt al-Qur'an*), Ibn al-Qayyim al-Jauzī (*al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'an*), al-Jaṣṣāṣ (*Ahkām al-Qur'an*), Ibn al-'Arabī (*Ahkā al-Qur'an*), dan lainnya.[33]

Dari beberapa contoh karya penafsiran yang menggunakan metodologi ini, memiliki perbedaan dalam menentukan tema yaitu antara yang umum dan khusus. Tema umum adalah mengkaji tema secara universal ayat, sedangkan tema khusus yaitu membahas ayat al-Qur'an secara spesifik tema yang dikaji.[34]

C. Rekonstruksi Metodologi *Ta'ārud al-Adillah*

1. Langkah Operasional dalam Penyelesaian *Ta'ārud Adillah*

Langkah penyelesaian kontradiksi (*ta'ārud*) antar dalil sangat beragam di kalangan ulama. Secara substansi, Jasser Auda berpendapat bahwa yang menjadikan perselisihan adalah kehilangan konteks. bila kontradisi ditemukan antar periwayatan yang menyebabkan turunya kredibelitas, maka sudah tentu ditolak. Jasser Auda mengakumulasikan langkah-langkah dalam penyelesain kontradiksi (*ta'ārud*) sebagai berikut:

---

[33] 'Abd al-Sattār Fathullah Sa'īd, *al-Madkhal ila Tafsīr al-Maudhū'ī*, h. 30

[34] 'Abd al-Sattār Fathullah Sa'īd, *al-Madkhal ila Tafsīr al-Maudhū'ī*, h. 31-32

a. *Al-Jam'u Baina al-Adillah* (konsiliasi/conciliation).

Menurut al-Suyūṭi, metode ini didasarkan dengan kaidah ushul *"i'mal al-nash awlā min ihmālihi*", menerapkan *nash* lebih utama dari pada menegasikannya.[35] Penanganan yang harus dilakukan ketika mengkonsiliasi adalah memverifikasi kondisi dan konteks yang hilang, dan berupaya untuk menyelesaikannya dengan menghadirkan interpretasi sesuai kondisi tersebut.

b. *Al-Nasakh* (*abrogation*)

Metode ini menegaskan bahwa dalil yang terkahir secara kronologis, harus membatalkan secara yuridis dalil teradulu.[36] Auda juga mendefinisi *nasakh* sebagai perangkat metodologi yang bisa membantu dalam menyelesaikan makna yang kontradiksi. Metode ini sama dengan *takhsīs*, *istisnā'* (pengecualian), dan interpretasi terhadap *naṣ* yang terdahulu dengan menggunakan *naṣ* yang terbaru.[37] Metode ini tidak memiliki dalil pendukung sehingga teori ini masing dianggap sebagai *dzanni tsubūt* (penetapan yang tidak pasti). Meskipun ditemukan ayat-ayat yang menggunakan redaksi *nasakh* yang dijadikan dalil pijakan legitimasi hukum *nasakh*, namun memiliki perbedaan ulama dalam menafsirkannya sehingga tidak

---

[35] Al-Suyūṭī, *al-Asbāh wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' FIqh al-Syāfi'ī* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1983), jilid I, h. 192

[36] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 219

[37] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāsid: Ināṭah al-Ahkām al-Syar'īyah bi Maqāṣidiha*, h. 121

bisa disebut sebagai *qati'i al-tsubūt* (ketetapan yang pasti).[38]

Auda melakukan survei dalam kitab-kitab hadits *mu'tabarah*, seperti: al-Bukhārī, Muslim, al-Tirmizī, al-Nashā'ī, Abū Dawūd, Ibn Mājah, Ahmad, Mālik, al-Dārimī, al-Mustadrak, Ibn Hibbān, Ibn Khuzaimah, al-Baihaqī, al-Dārqutnī, Ibn Abī Syaibah, dan 'Abd al-Razzāq, Auda tidak menemukan hadits yang valid dihubungkan kepada Nabi Muhammad dengan memuat derivasi apapun yang berakar dari kata *nashakha*. Menurutnya Auda, kemansukhan selalu tampak dalam syarah (keterangan) yang diberikan oleh para sahabat atau perawi lain.[39]

c. *Al-Tarjīh* (pengunggulan/elimination)

Metode ini mengesahkan hadits yang dinilai paling auntentik dan mengeliminashi hadits-hadits sebagai perbandingannya.[40] Menurut Auda di dalam karyanya *fiqh al-maqāṣid*, konsep ini sudah menjadi kesepakatan para ulama dengan pengambilan argumen (*istidlāl*) dengan menggunakan *tarjīh* (elimination).[41] Fakhruddīn al-Rāzī, memberikan periwayatan terkait konsesus sahabat dengan

---

[38] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāsid: Ināṭah al-Ahkām al-Syar'īyah bi Maqāṣidiha*, h. 128-129

[39] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 220

[40] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 220

[41] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāsid: Ināṭah al-Ahkām al-Syar'īyah bi Maqāṣidiha*, h. 89

pendekatan *tarjīh*, seperti kasus mendahulukan periwayatan ‘Āisyah tentang mandi wajib (*junub*). Alasannya, bahwa periwayatan dari ‘Āisyah memiliki keredibelitas, sebab berkontraksi langsung dengan Nabi Muhammad tinimbang periwayatan dari sahabat Nabi.[42]

d. *Al-Tawaqquf* (berdiam diri/*waiting*)

Secara definisi adalah seorang mujtahid menghentikan keputusan disebabkan lemahnya untuk menyelesaikan *ta’ārud adillah* (kontradiksi antar dalil-dalil). Metode ini menganjurkan agar seorang ulama menunggu hingga salah satu dari tiga metode sebelumnya terbukti.[43]

e. *Al-Tasāqut* (pembatalan/*cancellation*)

Metode ini diartikan sebagai pembatalan dalil-dalil yang bertentangan karena tidak memiliki kepastian. Anggapan ini sejalan dengan teori:

لِأَنَّ الْعَمَلَ بِأَحَدِهِمَا لَيْسَ بِأَوْلَي مِنَ الْعَمَلِ بِأُخَرِ

Maksudnya adalah mengamalkan kedua dalil tidak diutamakan. Menurut sebagian kalangan *ushuliyyin* (kelompok ushul fiqih) dengan sebutan تَعَارَضَا فَتَسَاقَطَ (apabila dual dalil bertentangan maka diabaikan keduanya).[44]

---

[42] Fakhruddīn al-Rāzī, *al-Mahṣūl fi ‘Ilmi al-Uṣūl* (Muassasah al-Risālah, 1997), h. Jilid 5, h. 529. Bandingkan dengan, Badrān Abū al-‘Ainanain, *Adillah al-Tasyrī’ al-Muta’āradah wa Wujūh al-Tarjīh Bainahā,* (Muassasah Syabāb al-Jāmi’ah, 1998), h. 118

[43] Nāfidz Husain Hammād, *Mukhtalif al-Hadīts Baina al-Fuqahā’ wa al-Muhadditsīn,* (Damasqus: Dār al-Nawādir, 2012), h. 127

[44] Nāfidz Husain Hammād, *Mukhtalif al-Hadīts Baina al-Fuqahā’ wa al-Muhadditsīn,* 127. Bandingkan dengan, ‘Abd al-‘Azīz Ahmad b. Muhammad

f. *Al-Takhyīr* (pilihan/*choice*)

Metode ini dijadikan sebagai pilihan terakhir untuk memiliki dalil yang diinginkan oleh mufti (pemberi fatwa) yang cocok dengan situasi dihadapinya.[45]

Enam langkah di atas, setiap ulama berbeda-beda dalam menentukan metode apa yang diprioritaskan atau didahulukan. Bahkan tidak semua metode ini digunakan dalam seteiap penyelesaiaan *ta'ārud adilah*, mayoritas ulama hanya menggunakan tiga metode yaitu *jam'u, nasakh,* dan *tarjīh*. Sedangkan tiga metode lainnya jarang sekali ditemukan dan digunakan oleh ulama dalam penyelesaian pertentangan dalil, sebab sebagian ulama berpendapat status *tawaqquf, tasāqut,* dan *takhyīr*, karena tiga metode ini merupakan teori yang berdasarkan *nadzharī* (akal/rasionalitas). Berbeda dengan tiga metode sebelumnya sudah digunakan ulama sebelumnya yang berdasarkan kepada *atsārī* (telah digunakan oleh ulama-ulama sebelumnya). Sebagaimana telah diungkapan oleh al-Syāṭibī:

لاَ يُوْجَدُ دَلِيْلاَنِ تَعَارَضَا بِحَيْثُ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُوْنَ عَلَي الْتَوَقُّفِ فِيْهِمَا

Menurut al-Syāṭibī, sekelompok muslim tidak ditemukan menggunakan *tawaqquf* ketika menyelesaikan antara dua dalil yang bertentangan.[46]

---

al-Bukhārī, *Kasyf al-Asrār 'an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī,* (al-Maṭba'ah al-Syirkah al-Ṣahafiyyah al-'Utsmāniyyah, 2008), jilid III, h. 78

[45] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach,* 127

[46] 'Abd al-Majīd Muhammad Ismā'īl al-Sūsah, *Manhaj al-Taufīq wa al-Tarjīh Baina Mukhtalif al-Hadīts wa Atsāruhu fi al-Fiqh al-Islamiyyah,* (al-Qahirah, Madinah: Dār al-Nafā'is, 1992), h. 122. Lihat pula, Ibrāhīm b. Mūsa b.

Penentuan metode di atas sebagai prioritas dalam melakukan penyelesaian *ta'ārud*, masih diperdebatkan di kalangan ulama konservatif. Konsep yang mana didahulukan untuk diaktualisasikan dalam penyelesaian *ta'ārud baina al-adillah*. Misalnya Madzhab Hanafi, memberikan priotitas secara teoritis pada metode *nasakh*, sehingga konsiliasi dan eliminashi dilakukan apabila *nasakh* tidak memungkin untuk menyelesaikan *ta'ārud baina al-adillah*. Madzhab Syafi'i justru sebaliknya, memprioritaskan secara teoritis terhadap metode konsiliasi, dan mengakhiri dengan langkah operasional *nasakh*.[47] Menurut Imām al-Syāfi'ī, mengunggakan metode *nasakh* apabila konsiliasi tidak bisa dilakukan seperti kasus arah kiblat yang sebelumnya menghadap *Bait al-Maqdis* di-*nasakh* dengan menghadap *Bait al-Harām*.[48] Pandangan ini lebih detail dijelaskan oleh pengikutnya seperti Imam al-Juwainī dan muridnya Imam al-Ghazālī, bahwasanya apabila terjadi *tanāqud adillah* maka metode *nasakh* menjadi pilihan terakhir.[49] Begitu juga al-Zarqānī menjelaskan bahwa:

النَّسْخُ ضَرُوْرَةٌ لاَ يُصَارُ إِلَيْهَا إِلاَّ إِذَا إِقْتَضَاهَا التَعَارَضُ الْحَقِيْقِ

Muhammad al-Lakhai al-Syāṭibī al-Gharnāṭī Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt*, (Dār Ibn 'Affān, t.th.), jilid IV, h. 294

[47] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 221

[48] Muhammd b. Idrīs al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Hadīts*, (Bairut: Muassasah al-Kitab, 1405 H), jilid I, h. 487

[49] Al-Ghzālī, *al-Mustaṣfa,* jilid. I, h. 103. Al-Juwainī, *al-Burhān fi 'Ilm al-Uṣūl*, jilid II, h. 844

konsep *Nasakh* bisa diterapkan apabila situasinya darurat sehingga tidak bisa dijadikan sebagai priortas utama kecuali perselisihan antar dalil bersifat *haqīqī*.[50] Perbedaan dari kedua madzhab ini sangatlah signifikan, terlihat sekali kedua madzhab ini memberikan prioritas langkah operasional. Perbedaan ini justru akan berdampak kepada penggunaan substansi *nash* atau dalil sebagaimana akan dikemukakan pada bab selanjutnya. Sebagai contoh para ulama berselisih dalam menentukan *nasakh* pada ayat al-Qur'an seperti QS. Alī 'Imrān [3]: 102

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسلِمُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya; dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan beragama Islam."

Substansi dari ayat ini adalah perintah untuk selalu bertaqwa kepada Allah SWT. Namun pada ayat lain, Allah memberikan penjelasan bawah perintah taqwa memiliki keringanan, seperti dijelaskan di dalam QS. al-Taghābun [64]: 16

فَٱتَّقُوا ٱللَّهَ مَا ٱستَطَعتُمْ وَٱسمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ

"Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah dan nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu. Dan barangsiapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung."

[50] Al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān*, jilid II, h. 128

Menurut Imam al-Suyūṭī, bahwa QS. Alī ‘Imran [3]: 102 telah di-*nasakh* dengan QS. al-Taghābūn [64]: 16.[51] Pandangan al-Suyūṭi kemudian dibantah oleh Jasser Auda, bahwa pada QS. Alī ‘Imran [3]: 102 menjadi perintah untuk bertaqwa sebagaimana penjelasan dari istilah taqwa adalah menjaga dari sikap dzahir dan batin. Menurutnya, kemampuan seseorang merupakan taufik yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya, sehingga tidak terjadi perselisihan antar perintahnya bertaqwa dan kemampuan seseorang dalam bertaqwa.[52]

2. Kritik Jasser Auda terhadap Metode *Ta’ārud ‘Adillah*

Kritikan metodologi *ta’ārud al-adillah* yang menjadi prioritas Jasser Auda adalah *nasakh*, kritikan ini bisa ditemukan dalam karya khusus mengenai keritikan teori *nasakh* yang berjudul “*Naqd Nadzhariyyah al-Nasakh Bahtsu Fiqh Maqāṣid al-Syari’ah*”. Di dalam karya ini, ia memberikan argumen bantahan terkait langkah-langkah dalam penyelesaian *ta’ārud adillah* yang telah mendarah daging di kalangan Islam. Menurutnya ada dua sebab terjadinya *ta’ārud adillah*, di antaranya disebabkan *nafsi al-umur* yaitu pertentangan melalui teks itu sendiri dan disebabkan juga *fī nadzhr al-mujtahid* yaitu pertentangan yang disebabkan oleh pandangan mujtahid.[53]

---

[51] ‘Abd al-Rahman b. Abī Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an*, (al-Maṭba’ al-Azhariyyah al-Mīsriyyah, 1318H), jilid II, h. 161

[52] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭah al-Ahkām al-Syarī’ah mi Maqāṣidhā,* h. 131. Pandangan ini ia kutip dari al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, jilid II, h. 188

[53] Istilah *nafs al-umur* (pertentangan melalui teks) yang digunakan oleh Jasser Auda meminjam istilah yang digunakan oleh al-Syātibī. Lihat Ibrāhīm b.

Hemat penulis, permasalahan bisa disebabkan juga *khibrah* (pengalaman) intlektual dan hegemoni mujtahid, ijtihad di sini bisa diartikan sebagai *Origins des idees* (*aslu al-afkār*), yaitu sumber-sumber awal atau yang dibawa kedalam lingkungan penafsiran, karena referensi mujtahid berbeda-beda dan cara berpikir berbeda-beda dengan demikian bisa mempengaruhi cara intepretasi al-Qur'an.

Pertama, pertentangan yang disebabkan oleh teks bisa terjadi kepada al-Qur'an dengan Hadits. Menurutnya, al-Qur'an tidak akan mungkin terjadi pertentangan antara satu ayat dengan ayat yang lain, sebagaimana yang diungkapan oleh Qatādah sebaai berikut:

قَوْلُ اللهِ لاَ يَخْتَلِفُ وَهُوَ حَقٌّ لَيْسَ فِيْهِ بَاطِلٌ وَإِنَّ قَوْلَ النَّاسِ يَخْتَلِفُ

Kalām Allah tidak mungkin terjadi perselisihan karena al-Qur'an adalah kebenaran bukan kebatilan, berbeda dengan ucapan manusia yang bisa terjadi perselisihan.[54] Perselisihan *nash* bisa terjadi antara al-Qur'an dan Hadits, namun bisa dilakukan verifikasi bahwa yang menjadi perselisihan adalah periwayatan yang tidak mencapai standar kesahihan sehingga

---

Mūsa al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, (Bairut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), jilid IV, h. 128. Istilah yang dipinjam oleh Jasser Auda memiliki perbedaan di kalangan ulama sebelumnya, salah satunya Abū Hāmid al-Ghāzalī yang menggunakan istilah *tanāqud al-manṭiqī*, *al-taqābul al-manṭiqī*, *al-ta'ārud al-tahqīqī*. lihat, Muhammad b. Muhammad Abū Hāmid al-Ghāzalī, *al-Mustaṣfa,* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1992), jilid I, h. 279. Muhammad b. Muhammad Abū Hāmid al-Ghāzalī, *Mihak al-Nadzhr*, (al-Qāhirah: al-Maṭba'ah al-Adabiyyah, t.th.), h. 27

[54] Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Bairut: Dār al-Fikr li Ṭaba'ah, 1985), jilid V, h. 129

terjadi perselisihan dengan ayat-ayat al-Qur'an. Verifikasi melalui periwayatan dikenal dengan istilah *jarh wa ta'dīl* yang berfungsi untuk melihat sejauh mana seorang rawi bisa diterima periwayatannya atau juga bisa dilakukan eliminashi dengan mengkaji matan teks hadit. Pada kasus di atas, kemungkina dua hal terjadi yaitu periwayatan yang memiliki kapabilitas yang sama sehingga membutuhkan kajian *tarjīh* untuk mengeleminashi periwayatan siapa yang layak untuk dipakai, dan periwayatan yang *da'īf* (lemah) sehingga periwayatanya sudah pasti ditolak untuk digunakan.[55]

Kedua, perselisihan itu disebabkan pandangan mujtahid. Hemat penulis, Jasser Auda ingin menegaskan bahwa *nash-nash* tidak mungkin terjadi perselisihan. Perselisihan ini dikarenakan pandangan setiap mujtahid berbeda-beda ekspresi dalam memahami nash-nashh. Dalam bab khusus ia mencoba memformulasikan, bahwa kognisi manusia (*mujtahid*) harus dibedakan antara *nash* yang diistilahkan oleh Jasser Auda *kalām ilahī*. Pemisahan ini harus dilakukan dengan tujuan agar ketika memahami pandangan seorang mujtahid tidak terlepas dari subyektivitas kognisi mujtahid.

[55] Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Naskh Bahtsu Fiqhu Maqaṣidi al-Syari'ah*, h. 32-39. Dalam kajian hadits, istilah perselisihan antara sesama perawi yang kuat disebut sebagai *ikhtilāf al-tsiqqah ala al-tsiqqah*. Perselisihan ini membutuhkan kajian khusus yang disebut sebagai kajian *ja'rh wa ta'dīl* yang berfungsi sebagai penilaian negatif (*jarh*) dan positif (*ta'dīl*). Ibrāhim al-Utsmān menyebutnya sebagai kajian *qā'idah al-tamyīz wa al-tarjīh*. Lihat, Muhammad b. Ibrāhīm al-'Utsmān, *Qawā'id al-Tarjīh fi Ikhtilāf al-Sanād*, (al-Qāhirah: Dār al-Furqān, 2012), h. 121

Para ulama sebelumnya telah menetapkan langkah-langkah dalam menyelesaikan perselisihan *ta'ārud adillah*. Dalam hal ini, Auda lebih tendensi dengan madzhab Syafi'ī yang memberikan prioritas secara teoritis kepada konsiliasi (*jam'u*). Perbedaan yang sangat signifikan, Auda menganggap metode *nasakh* dinilai pemikiran yang belum memiliki kepastian. Bahkan tidak hanya *nasakh*, metode eliminashi (*tarjīh*) dinilai oleh Auda sebagai konsep yang stagnashi yang tidak mampu menghadapi berbagai situasi secara memadai. Pandangan seperti ini, menganggap semua *naṣh* memiliki tujuan masing-masing, dan tidak boleh dilakukan penghapusan dan eliminasi. Kekurangan yang lebih fundamen, tidak memadai dalam mengkontekstualisai *nash* sehingga menempuh mengeliminasi dalil-dalil, seperti dalam konteks daai untuk kepentingan dalil-dalil yang terjadi dalam konteks perang. Ketika metode yang dianggap kaku oleh Auda diaktualisasikan, maka ditemukan adalah generalisasi hukum yang memiliki etos situasi dan konsisi tertentu.

Salah satu contoh ayat yang diberikan oleh Auda adalah QS. al-Taubah [9]: 5 yang diberikan nama ayat pedang (*āyah al-saif*). Konteks ayat ini, masih terjadi perperangan antara umat muslim dan kaum kafir Mekah. Namun, ayat ini dijadikan sumber hukum atas legalitas peperangan umat muslim terhadap kelompok non-muslim di setiap tempat, waktu maupun situasi dan kondisi. Bagi Auda, ayat ini jelas sekali bertentangan dengan ayat-ayat lain yang menyeru kepada dialog, perdamaian, kebebasan beragama, pemaaf, dan sabar.

Seharusnya yang dilakukan bukannya mengaktualisasikan *nasakh*, justru mengaktualisasikan konsiliasi (*jam'u*). mayoritas ulama tafsir menjelaskan ayat di atas telah di-*nasakh* oleh ayat yang lain. Jika menerapkan konsep *nasakh* sebagai operasional dalam menyelesaikan *ta'ārud*, nantinya datang permasalahan yang baru, bahwa ayat-ayat tentang kebebasan beragama, pemaaf, perdamaian, justru di-*nasakh* oleh ayat-ayat yang menyeru kepada jihad perperangan. Hal ini yang dilakukan oleh kelompok Neo-Tradisional.[56] Misalnya al-Qurtubī berpendapat QS. al-Taubah [9]: 5 telah di-*nashkh*. Secara substansi, ayat ini mnjelaskan tentang perintah perang terhadap orang kafir Agar lebih jelas penulis melampirkan ayatnya sebagai berikut:

فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱ قْتُلُوا ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُو هُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُم وَٱقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَد فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا ٱلصَّلَاةَ وَءَاتَوُا ٱلزَّكَوةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُور رَّحِيم

"Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu dimana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi maha Penyayang".

Pandangan al-Qurtubī senada dengan intepretasi al-Razī yang ia kutip dari periwayatan Qatādah bahwa QS. al-Anfāl [8]:

[56] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 222-223

61 menashakh (menghapus) QS. al-Taubah [9]: 5.[57] Hanya saja yang menjadi perbedaan antara al-Qurtubī dengan al-Razī adalah dari pengambilan periwayatan yaitu al-Qurtubī mengambil transmisi (sanad) dari 'Ikrimah.[58] Meskipun ulama telah memberikan pernyataan bahwa ayat ini telah di-*nasakh*, namun prioritas terhadap konsiliasi (*jam'u*) lebih diutamakan, karena sejalan dengan aspirasi analisis sistem, yang mementingkan multi-dimensional. Bagi Auda, *nasakh* merupakan analisis yang sifatnya parsial. Tentunya Auda lebih setuju dengan konsep yang sejalan dengan fitur system.

Pandangan Jasser Auda sebenarnya sudah diorasikan oleh cendikiawan muslim sebelumnya, seperti tokoh kontemporer lebih setuju adanya teoritis terhadap *nasakh*, seperti yang dilakukan oleh Abdullah al-Na'īm.[59] Menurutnya, perlu pembatasan tentang *nasakh* yang selama ini masih dibincangkan di kalangan cendikiawan muslim. Ia memberikan pernyataan terkait *nasakh* sebagai: *nasakh al-hukm duna al-tilāwah*.

Al-Na'im juga membantah persoalan *nasakh* yang diartikan sebagai menghapus dalil sebelumnya. Al-Na'īm

---

[57] Al-Qurtubī *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an Tafsīr al-Qurtubī* (Mu'assasah al-Risālah 2006), jilid VIII, h. 306

[58] Fakhr al-Dīn al-Razī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzi al-Musytahir Bi al-Tafsīr al-Kabīr Wa Mafātih al-Ghaib* (Bairut: Dār al-Fikr 2008), jilid V, h. 301

[59] Nama lengkapnya Abdullah Ahmad al-Na'īm, seorang tokoh aktivis HAM. Al-Na'īm lahir di Sudan pada 1946. Ia menyelesaikan pendidikan S1 di Universita Khartoum, tiga tahun kemudian dia mendapat tiga gelar sekaligus LL.B., LL.M., dan M.A dari Universita Cambridge. Pada tahun 1976 mendapat gelar Ph.D dalam bidang hukum dari Universitas of Edinburg Skotlandia. Lihat, Tholhatul Choir, Ahwan Fanani, *Islam dan Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 330

beranggapan bahwa penghapusan tidak secara final atau konklusif, hanya saja penundaan hingga waktu yang tepat untuk diaktualisasikan sesuai kondisi dan situasi tertentu. Argumen yang dibangun: *pertama,* jika penghapusan secara permanen maka teks-teks yang telah diturunkan menjadi tidak berguna (sia-sia). *Kedua,* mengartikan *nasakh* secara permanen berarti membiarkan umat Islam menolak bagian ajaran agama Islam.[60] Untuk menyelesaikan persoalan ini, al-Na'īm menawarkan konsep *makkiyah* dan *madaniyyah*, pandangan ini ia mengikuti jejak gurunya beranama Mahmod Muhammad Ṭaha.

Dari penjelasan di atas, Jasser Auda sebagai figur yang menolak *naksh* dengan argumen, mengaktualisasi *nasakh* didapati kekakuan di dalam berpikir. Mengikuti konsep *nasakh*, bisa mengakibatkan penambahan problematik *nasakh* di setiap kondisi dan situasi, dan ini telah terjadi banyaknya problematik ketika diklaim oleh muridnya para sahabat (tabi'in) yang lebih banyak daripada kasus *nasakh* yang dklaim oleh generasi sahabat. Berbeda dengan al-Na'īm, ia tidak meninggalkan sepenuhnya namun ia memberikan pernyataan bahwa bisa jadi ayat yang dianggap *nasakh* bisa berguna ketika ditemukan kondisi dan situasi yang sesuai dengan ayat tersebut.

Ada beberapa alasan Jasser Auda menolak *nasakh* yang dijadikan sebagai langkah penyelesaian *ta'ārud adillah*. *Pertama,* merekonstruksikan definisi *nasakh* yang populer

[60] Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law,* (New York: Syracuse UniversityPress, 1990) h. 56

sebagian kalangan *uṣuliyyīn*. Menurut mereka *nasakh* diartikan sebagai:

رَفْعَ حُكْمِ شَرْعِيٍّ بِدَلِيْلِ مُتَأَخِّرٍ

Yaitu menghilangkan hukum syari'at dengan menghadirkan dalil lain.[61] Konsekuensi dari definisi ini tidak boleh mengimplentasikan hukum yang telah di-*nasakh* pada kondisi seseorang.[62] Kasus inilah yang menjadikan kelompok Yahudi tidak terima dengan konsep *nasakh* yang menghapuskan syari'at yang dibawa oleh Nabi Muhammd SAW.

Istilah yang lain dikenal dengan *ilghā' al-muabbad* yaitu menegasikan selamanya. Sehingga status ayat di-*nasakh* tidak memiliki otoritas dan tidak berdampak apapun karena sudah dihapus dengan dalil yang terbarukan. Berbeda dengan Jasser Auda, ia memberikan definisi yang lebih logis ketika *nasakh* diartikan sebagai *takhsīs* (pengkhususan), *istisnā'* (pengecualian), *tafsīr* (menjelaskan), *tafsīl* (merinci). Konsekuensinya, setiap ayat yang di-*nasakh* statusnya tidak dihapuskan secara pemanen, bisa jadi ayat tersebut memeliki

---

[61] Abd al-Mālilb. 'Abdullah Abū al-Ma'ālī al-Juwainī, *al-Burhān fī al-Uṣul al-Fiqh,* (Mesir: Dār al-Wafā', 1997), jilid II, h. 843. 'Alī b. Ahmad b. Sa'īd b. Hazm, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām,* (al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 1984), jilid VII, h. 380. Muhammad b. 'Alī b. Muhammad al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuhūl ila Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl,* (Beritu: Dār al-Fikr, 1991), h. Jilid I, h. 244. Dan Muhammad b. Muhammad Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustāṣfa,* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1992), jilid I, h. 86.

[62] Ahmad 'Abd al-Halīm al-Harānī Abū al-'Abbās b. Taimiyyah, *al-Masūdah fī Uṣūl al-Fiqh,* al-Qāhirah: Dār al-Madanī, t.th.), jilid I, h. 176. Abd al-Mālilb. 'Abdullah Abū al-Ma'ālī al-Juwainī, *al-Burhān fī al-Uṣul al-Fiqh,* jilid II, h. 842. 'Abd al-'Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, (al-Qāhirah: 'Īsa al-Halabī, t.th.), jiid II, h. 123

tendensi yang berbeda ketika diimplementasikan di kondisi dan situasi tertentu.

Menyakini definisi *nasakh* sebagai *ibtāl al-hukmi abadan* atau *ilghā al-muabbad*, bisa menimbulkan skeptis (*tasykīk*) terhadap al-Qur'an. Tentunya ini tidak sejalan dengan nilai-nilai al-Qura'an, yaitu tidak ditemukan keraguan dan kebatilan di dalam al-Qur'an sebab terjaga dari kesalahan apapun sesuai dengan QS. al-Hijr [15]: 9, oleh al-Zamakhsyarī ditafsirkan sebagai berikut:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ رَدٌّ لِإِنْكَارِهِمْ وَاسْتِهْزَائِهِمْ فِي قَوْلِهِمْ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ وَلِذَلِكَ قَالَ: إِنَّا نَحْنُ، فَأَكَّدَ عَلَيْهِمْ أَنَّهُ هُوَ الْمُنْزِلُ عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ، وَإِنَّهُ هُوَ الَّذِي بُعِثَ بِهِ جِبْرِيْلُ إِلَى مُحَمَّدٍ بَيْنَ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصْدٌ، حَتَى نَزَلَ وَبَلَغَ مَحْفُوْظًا مِنَ الشَّيَاطِيْنِ وَهُوَ حَافِظُهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ مِنْ كُلِّ زِيَادَةٍ وَنُقْصَانٍ وَتَحْرِيْفٍ وَتَبْدِيْلٍ، بِخِلاَفِ الْكُتُبِ الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَتَوَلَّ حِفْظَهَا. وَإِنَّمَا اِسْتَحْفَاظَهَا الرَّبَانِيِّيْنَ وَالْأَحْبَارِ فَاخْتَلَفُوْا فِيْمَا بَيْنَهُمْ بُغْيًا فَكَانَ التَّحْرِيْفُ وَلَمْ يَكِلَ الْقُرْآنُ إِلَى غَيْرِ حِفْظِهِ. فَإِنْ قُلْتُ: فَحِيْنَ كَانَ قَوْلُهُ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ رَدًّا لِإِنْكَارِهِمْ وَاسْتِهْزَائِهِمْ، فَكَيْفَ اِتَّصَلَ بِهِ قَوْلُهُ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ؟ قُلْتُ: قَدْ جَعَلَ ذَلِكَ دَلِيْلاً عَلَى أَنَّهُ مُنْزِلٌ مِنْ عِنْدَهُ آيَةً، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مِنْ قَوْلِ الْبَشَرِ أَوْ غَيْرِ آيَةٍ لَتَطَرَّقَ عَلَيْهِ الْزِيَادَةُ وَالنُّقْصَانُ كَمَا يَتَطَرَّقُ عَلَى كُلِّ كَلاَمٍ سِوَاهُ. وَقِيْلَ: الضَّمِيْرُ فِي لَهُ لِرَسُوْلِ اللهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ

Menurut al-Zammakhsyarī (w.538H), ayat ini dijadikan argumen bagi orang yang orang yang ingkar dan mengejek al-Qur'an sebagaimana dijelaskan QS. al-Hijr [15]: 6 *"Hai orang*

yang diturunkan Al Quran kepadanya, sesungguhnya kamu benar-benar orang yang gila". Adapun maksud redaksi *inna nahnu* sebagai *taukīd* (penguat) bahwa Allah memang benar-benar menurunkan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW melalui malaikat Jibrīl yang dijaga di setiap sisinya hingga turun dan sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Allah menjaga di setiap kejahatan yang melakukan penambahan isi al-Qur'an, mengurangi, melakukan *tahrīf* (destruktif), menggantikan isi al-Qur'an.

Ia juga memberikan perbedaan di antara kitab-kitab sebelumnya (Injil, Zabur, dan Taurat) yang tidak membutuhkan penjagaan dari Allah, namun yang melakukan pemeliharaan adalah tokoh agama mereka (pendeta), konsekuensinya ditemukan sikap aksesif (*tafdīl/bugh*). Al-zamakhsyari menambahkan bahwa ayat ini sebagai argumentasi al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad. Seandainya al-Qur'an ini buatan dan ciptaan manusia pastinya mereka memperlakukan penambahan, pengurangan, destruktif, dan aksesif.[63] Sejalan juga dengan penafsiran al-Rāzi, bahwa al-Qur'an dijaga dan dipelihara dari hal-hal yang destruktif, aksesif, penambahan dan pengurangan. Sebab hal ini sudah merupakan janji Allah dan tertulis di dalam QS. al-Fussilat [41]: 42

لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

[63]Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf 'an Haqā'iq Ghawāmidh al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl* (al-Riyād: Maktabah al-'Abīkān, 1998), jilid III, h. 558-559

> "Yang tidak datang kepadanya (Al Quran) kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya, yang diturunkan dari Rabb Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji."

Dua mufassir ini sudah mewakili, bahwa bahwa al-Qur'an selalu terjaga dari hal-hal yang sifatnya destruktif. Definisi yang digunakan oleh sebagian kalangan, bahwa *nasakh* adalah membatalkan dan menghapuskan secara permanen itu tidak dibenarkan dengan alasan tidak sejalan dengan nilai-nilai al-Qur'an yang telah dijelaskan sebelumnya

Kedua, bila ditelusuri lebih menjauh maka konsep *nasakh* yang diartikan sebagai *ibṭāl al-hukm/ilghā al-muabbad* tidak memiliki basis sumber primer yang jelas. Di dalam al-Qur'an misalnya konsep *nasakh* dijelaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 106 dan QS. al-Nahal [16]: 101, ditemukan juga pada QS. al-Ra'du [13]: 39 yang menjelaskan juga tentang *nasakh* namun secara implisit sehingga menjadikan ayat tersebut *'am* (makna universal) tidak bisa di-*takhṣīṣ* (makna parsial). Lampiran teks ayat sebagai berikut:

مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ

> "Ayat mana saja yang Kami nashakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu."

وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

> "Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: "Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja". Bahkan kebanyakan mereka tiada mengetahui."

Pada QS. al-Nahal [16]: 101, mayoritas ulama tafsir menjelaskan ayat ini وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ adalah *nasakh al-Syārā'i'* (menghapus syariat-syariat). Menurut al-Qurṭūbī, yang dimaksud dengan ayat ini adalah

بَدَّلْنَا شَرِيْعَةً مُتَقَدِّمَةً بِشَرِيْعَةٍ مُسْتَأْنَفَةٍ

mengganti syari'at terdahulu dengan syari'at yang baru.[64] Sedangkan QS. al-Baqarah [2]: 106, menurut Jasser Auda ayat ini sering disalah pahami ketika mendefinisikan *nasakh*. Misalnya yang ia kutip al-Nashafī, menurutnya sebab turun ayat ini adalah Nabi Muhammad mengkritik pada sahabat yang memerintah suatu perkata pada hari ini kemudian melarang untuk dilakukan esok harinya, maka turunlah ayat ini sebagai mempermudah. Menurut Jasser Auda, pandangan ini justru mengada-ngada, bagaimana mungkin ayat yang dikategorikan *asyaq* (berat) me-*nasakh* ayat yang *ahwan* (lebih ringan) begitupun sebaliknya. Padangan Jasser ini sebenarnya lebih dahulu dikritik oleh Muhammad al-Ghazali yang menyatakan penafsiran tersebut tidak diterima dengan alasan QS. al-Nahal diturunkan di Mekkah tidak mungkin turun sebelumnya

[64] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭah al-Ahkām al-Syarī'ah mi Maqāṣidhā,* h. 125.

ditambah lagi ayat yang *asyaq* (lebih berat) me-*nasakh* ayat yang *ahwan* (lebih ringan).[65]

Begitu juga menurut Imam al-Rāzī yang mengutip pandangan Abū Muslim al-Aṣfahānī, bahwa yang dimaksud dengan ayat di-*nasakh* adalah syari'at-syari'at terdahulu yang telah dijelaskan dalam kitab Taurat dan Injil, seperti hari Sabat, Shalat menghadap Timur dan Barat. Berbeda dengan Muhammad Abduh menurutnya QS. al-Baqarah [2]: 106 dijadikan sebagai argument status kenabian Muhammad. Ayat ini memiliki unsur legitimasi Nabi Muhammad dan menegasikan ajaran-ajaran Nabi-nabi terdahulu. Terlihat sekali Muhammad Abduh memahmi lafadz *nasakh* lebih *soft* tinimbang ulama lainnya menilai *nasakh* begitu *ekstrim* sehingga ayat yang telah di-*nasakh* menjadi *ibtā al-hukmi* atau *ilghā' al-muabbad*.[66]

---

[65] Muhammad al-Ghazālī, *Nadzharāt fī al-Qur'an*, (Mesir: Nahdah Meṣr li Ṭabā'ah, 2002), h. 202-204

[66] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭah al-Ahkām al-Syarī'ah mi Maqāṣidhā,* h. 128. Dalam hal ini Jasser Auda mengutip pandangannya Muhammad al-Ghazali. Lihat lebih detail dalam karyanya, *Nadzharāt fī al-Qur'an*, h. 204

Yayasan Pondok Pesantren Salafiyah Tarbiyah
Al-Mujahadah Bangko
Mengucapkan
Selamat Hari Guru Nasional
25 November 2021

HALAQOH
Narasumber :

BAB IV
PLURALITAS UMAT BERAGAMA PERSPEKTIF *TAFSĪR MAQĀṢIDĪ* JASSER AUDA

Keragaman agama merupakan keniscayaan yang harus disikapi secara positif. Keragaman merupakan variasi d ari berbagai macam kombinasi elemen demokrafis sumber daya manusia, organisasional, komunitas, masyarakat, dan budaya. Dalam menyikapi keragaman sering kali dikaitakan dengan istilah pluralitas atau pluralisme. Istilah ini sering menyuarakan tentang keragamaan yang diformulasikan sebagai fondasi-fondasi utama dalam mempererat kerukunan agama. Upaya dalam mengembangkan kerukunan umat beragama tentunya harus dalam lingkaran (*circle*) *nash* al-Qur'an dan Hadits. Kebutuhan terhadap *nash* sangat membantu dalam refleksi kebutuhan hidup beragama saat ini. Seorang sarjana tafsir tentunya dituntut untuk memiliki kemampuan menginterpretasikan nilai-nilai al-Qur'an dalam menghasilkan solusi alternatif untuk keberlanjutan kerukunan umat beragama. Salah satu pendekatan yang akan digunakan dalam kajian ini adalah *tafsīr maqāṣidī* sebagai pedekatan baru dalam menginterpretasi al-Qur'an berdasarkan tujuan-tujuan.

Pembahasan mengenai tentang pluralitas dan pluralisme sangat banyak dilakukannya penelitian. Dari berbagai pendekatan yang digunakan, kajian ini cukup berbeda sebab menggunakan analisis *tafsīr maqāṣdī* Jasser Auda, ia mengelaborasikan dari segala aspek disiplin ilmu. Menurutnya, agar pemahaman itu tidak berdasarkan spekulatif, maka harus dikaji secara utuh, terbuka, dan bertujuan.

Pemahaman itu juga tidah boleh menjadi reduksional, karena akan menghilangkan sisi *maqāṣid*-nya, sehingga dibutuhkan kajian secara holistik. Dengan pendekatan ini, diharapkan ada argumen-argumen yang kokoh untuk menjelaskan pluralitas umat beragama, sehingga agama di ruang publik bisa ditanggapi secara positif dan konstruktif dengan mempromosikan yang lebih inklusif.

Isu terkait pluralitas umat beragama menjadi suatu gagasan sikap untuk tetap preventif dan kuratif dalam masalah kerukunan agama. Namun ide seperti ini masih dalam status ambigu dan kompleks. Karena sifatnya yang kompleks menimbulkan banyak interpretasi yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Perdebatan ini telah memicu perdebatan yang mendalam di antara para sarjana, kelompok non-akademis serta kelompok yang memahaminya dari berbagai sudut pandangan yang berbeda-beda. Sebagian kalangan masih banyak menyamakan pluralitas dengan pluralisme, atau menyalahkan pluralisme. Padahal secara akademisi, pluralisme memiliki madzhab berbeda-beda dan hegemoni doktrin yang berbeda-beda. Kompleksitas terhadap cara pandanga bukan alasan untuk penolakan secara total. Seharusnya seorang sarjana dan paham keilmuan melakukan cara pikir yang rasional untuk menganalisis terkait isu-isu yang berkembang saat ini terutama terkait tentang pluralitas dan pluralisme.[1]

Prinsip dalam kajian analisis adalah melakukan analisis secara adil, bila ditemukan manfaat dari objek kajian seharusnya

[1] Arif Kemil Abdullah, *The Qur'an and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur'an,* (London, Washington: International Institute of Islamic Thought, 2014), h. 1

dijelaskan. Melalui pendekatan dekonstruksi dan dianalisis secara tepat terhadap topik, sehingga bisa menemukan apa yang disebut sebagai relevansi dengan ajaran Islam. Misalnya dalam kajian al-Qur'an, isu-isu yang berkembang seperti pluralitas dan pluralisme dikaji secara eksplorasi tematis dalam al-Qur'an dengan tujuan menentukan maksud dan tujuan *ilahi*, istilah yang digunakan Jasser Auda adalah terciptanya pemahaman yang holistik.[2] Kajian tentang pluralitas dan pluralisme sudah pernah dilakukan oleh cendikiawan muslim di Indonesia, Abdul Moqsith Ghazali yang menulis disertasi dengan judul "*Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*".[3] Penelitian ini menggunakan pendekatan al-Qur'an yang merupakan salah satu dari sekian banyaknya perspektif dalam menganalisis kajian pluralisme. Oleh karenanya, mengikut cara pandang dari pelbagai perspektif, yang paling penting adalah bagaimana doktrin pluralisme agama akan disajikan dan kemudian dianalisis untuk tujuan mengeksplorasi perbedaan dan kesamaan di antara mereka. Berbagai jenis pluralisme agama kemudian akan diuraikan dan diklasifikasikan sesuai dengan dasar norma-norma dalam Islam.

Sebelum masuk ke pembahasan inti perlu penegasan kembali, bahwa dalam menganalisis kajian ini baik itu menganalisis substansi, pengambilan ayat, dan kesimpulan menggunakan teorisasi yang disusun oleh Jasser Auda. Meskipun dalam

---

[2] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h 46-47 dan 199

[3] Disertasi ini kemudian dijadikan buku, lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Depok: Kata Kita, 2009)

pembahasan ini akan ditemukan referensi-referensi sekunder di luar pembahasan, hal itu menjadi penopang dalam memperkuat bangunan argumentasi. Dalam penelitian ini menggunakan sistem-sistem, di antaranya: *pertama,* Kognisi *(Cognition/al-Idrakiyah)*. Fitur ini menjadi langkah awal dalam memfilter penafsiran-penafsiran yang dianggap otoriter, karena bagi Auda harus ada *Diferensiasi* antara kognisi manusia dan teks ilahi. Dalam hal ini Allah tidak bisa dikategorikan sebagai mufasir, karena tidak mungkin tersembunyi dari-Nya. Namun manusialah yang bisa dikategorisasikan sebagai mufasir karena hasil dari *idrāk/kognisi* manusia.[4]

Kedua, fitur yang digunakan selanjutnya adalah Utuh (W*holeness/al-Kulliyah)*. Fitur ini berfungsi untuk setiap relasi harus ditinjau secara utuh begitupun kaitannya pluralitas umat beragama. Fitur ini juga sebagai langkah operasional dalam pengembangan teori maqasid, sehingga kajian ayatnya bukan hanya satu atau dua ayat namun mengakumulasi ayat sebanyak-banyak yang terkait dengan tema penelitian. Jasser Auda tidak menegasikan teori sebelumnya yang memiliki visi yang sama dalam mengkaji ayat secara utuh, justru ia merangkul dan bahkan

[4]*Diferensiai* yang dilakukan oleh Auda sebenarnya sudah dilakukan oleh Ibn Taimiyyah. Konteks yang dilakukan oleh Ibn Taimiyyah adalah *diferensiasi* terkait fiqih, menurutnya fikih (hukum Islam) merupakan hasil ijtihad manusia sehingga Allah tidak bisa disebut sebagai Fakih. Kognisi tidak hanya sebatas akal (*idrāk*) saja, bisa juga timbul dari pemahaman seseorang (*fahm*). Lihat, Ahmad b. Taimiyyah, *Kutub wa Rasā'il,* ed. 'Abd al-Rahman al-Najdī (Riyādh: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.th.), jilid XXI, h. 131. Dan Ibn 'Āmir al-Hajj, *al-Taqrīr wa al-Tahrīr fī 'Ilm Usūl al-Fiqh* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1996), jilid I, h. 26. Dan Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 45-46

dibutuhkan dalam setiap kajian. Metode yang telah ada sebelumnya adalah *maudhu'i* (tematik), dan ini diterapkan dalam kajian ini yang merupakan bagian *system wholeness-al-kulliyah*.[5] Dalam pengumpulan ayat ini, penulis menggunakan langkah-langkah *maudhui*, di antaranya:[6]

a. Memilih topik objek kajian yang akan dibahas berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an
b. Mengakumulasikan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan tema pluralitas umat agama dengan melacak pembahasan: nilai-nilai pluralitas umat beragama, sikap muslim terhadap keberagaman agama, dan aspirasi untuk melakukan harmonisasi dan perdamaian terhadap pluralitas umat beragama.
a. Mengetahui kolerasi (munasabah) ayat-ayat yang akan dibahas serta sosio-historis (*asbāb al-nuzūl*) ayat.
b. Menganalisis ayat-ayat yang akan dibahas secara tematik berupa mengkompromikan ketika terjadi kontradiktif baik itu dengan pendekatan *'am* (universal) dan *khas* (khusus) antara *mutlaq* dan *muqayyad*. Kemudian menjelaskan *nashikh* dan mansukh, shingga

[5] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 46-47 dan 199

[6] Zāhir b, 'Awwād al-Alma'ī, *Dirāsāt fi Tafsīr al-Maudhū'ī li al-Qur'an al-Karīm* (al-Riyād: Maktabah al-Mulk Fahd al-Waṭaniyyah Atsnā' al-Nasyar, 2008), h. .'Abd al-Sattār Fathullah Sa'īd, *al-Madkhal ila Tafsīr al-Maudhū'ī* (Madinah: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th.), h. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung : Penerbit Mizan, 1994), h. 114-115.

setiap ayat-ayat yang dibahas tidak terjadi *mis*-interpretasi.[7]

Ketiga, menggunakan fitur keterbukan *(Openness/al-Infitāhiyah)*. Fitur ini memberikan jaminan bahwa sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka.[8] Sehingga dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, seharusnya memberikan pengembangan dan bervariasi metode yang digunakan. Maksudnya, harus menghadirkan keberagaman penafsiran sehingga tidak terjadi dominasi. Sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok *ushuliyyin* yang memiliki variasi metode yang digunakan. Dengan demikian fitur ini bisa disebut sebagai pendekatan yang inter-disipliner dan multi-disipliner.

Bagi Auda, metodologi yang digunakan priode lama belum tentu bisa menyelesaikan pada masa sekarang, sehingga seorang *mujtahid* dituntut untuk bisa melakukan elaborasi dan pembaharuan (*tajdīd*),[9] bahkan harus bisa membuka diri untuk

---

[7] 'Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Maudhu'ī* , Terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT. Raja Garafindo Persada, 1994), h. 45

[8] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach,* h. 47

[9] *Tajdīd* di dalam bahasa Arab berakar kata dari *jaddada-yujaddidu-tajdīdan* yaitu *ṣayyara jadīdan* (menjadikan baru) dan *jaddada tsaubu* (memperbaharui baju). Lihat. Muhammad b. Muhammad al-Husainī al-Murtadha al-Zabīdī, *Tāj al-'Urūs min Jawāhir al-Qāmūs,* (al-Kuwait: al-Majlīs al-Waṭanī li Tsaqāfah wa al-Funūn wa al-Adāb, 1973), jilid VII, h. 373. Secara terminologi cendikiawan muslim berbeda-beda dalam mendefenisikan *tajdīd*, di antaranya: *pertama,* memproduksi hukum-hukum yang sesuai dengan situasi kondisi dan memperbaiki cara pandang dalam memahamin tuntunan wahyu. *Kedua*, aktivitas yang dikembalikan kepada pemahaman agama sebagaimana yang dilakukan oleh generasi salaf. Kedua defenisi ini juga dipengaruhi oleh doktrin teologis, di samping itu juga memeliki kesamaan bahwa *tajdīd* merupakan rekonstruksi dalam memahami agama karena tidak sejalan dan tidak relavan lagi dengan situasi yang diinginkan. Lihat Muhammad Rawwās Qil'ah Jī wa Qanībī, *Mu'jam Lughah al-Fuqahā',* (Bairut: Dār al-Nafā'is, 1996), h.

menerima berbagai macam keilmuan dalam memecahkan masalah. Upaya *tajdīd* juga merupakan membuka diri dari realitas, namun tidak menegasikan kajian-kajian turats. Seperti yang dilakukan oleh Hasan Hanafi dalam mengubah cara pikir yang bergitu fanatisme dalam beragama. Ia menulis karya khusus yang berjudul *al-turats wa tajdīd*. *Turats* diartikan sebagai segala sesuatu yang sampai kepada kita dari masa lalu dalam peradaban yang dominan, merupakan masalah yang diwarisi sekaligus masalah penerima yang hadir dalam berbagai tingkatan. Sementara *tajdīd* perupakan penafsiran ulang atas tradisi sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan zaman. Dalam implementatifnya, *turats* merupakan pijakan awal sebagai upaya pembaharuan dengan merubah tatanan sosial menuju kemodernan.[10]

Dengan demikian, Hasan Hanafi ingin membentuk identitias umat bukan berarti berada dalam *turats*, namun identitas umat juga terkait dengan kemodernan. Menurut Hasan Hanafi, jika insan muslim hanya terpaku pada *turats,* berarti ia menjadi manusia tertutup yang hanya memiliki identitas semu (*jumud*).[11] Selain itu Hasan Hanafi juga mengkritik pola pikir yang taklid

---

100. ‘Abd al-Fattāh Mahjūb Muhammad Ibrāhīm, *Husn al-Turābī wa Fasād Nadzariyyah Taṭwīr al-Dīn,* (al-Qāhirah: Binat al-Hikmah li ‘Ilām wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1995), h. 53. Mahmud Tahhān, Mafhūm al-Tajdīd bain al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Ad’iyā’ al-Tajdīd al-Mu’āṣirī, *Majallah al-Syarī’ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah Jāmi’ah al-Kuwait*, Vol 1, No. 1, (1983), h. 4-49. Dan Muhammad al-Bahī, *al-Fikr al-Islāmī al-Hadīts wa Ṣilahtuhu bi al-Isti’mār al-Gharabī,* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, t.t.), h. 177-199

[10] Hasan Hanafi, *Al-Turāts wa al-Tajdīd Mauqifunā min al-Turāts al-Qadīm,* (Al-Mu’assasah al-Jami’iyyah li al-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 2002), cet V, h. 13.

[11] Hasan Hanafi, *Humūm al-Fikri wa al-Waṭan al-Turāts wa al-Aṣru wa al-Hadatsah,* (Kairo: Dār Qaba li al-Ṭaba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1998), h. 344.

kepada generasi salaf. Menurutnya, taklid merupakan pengingkaran terhadap peran akal dalam kehidupan. Bahkan taklid merupakan fenomena dari keterbelakangan. Generasi awal Islam adalah generasi terbaik, mereka mampu membawa umat Islam pada titik puncak kemajuan. Meski demikian, mereka adalah orang yang sangat menentang taklid.[12] Hasan Hanafi adalah salah satu contoh cendikiawan muslim yang bisa dikategorikan sebagai orang yang *open minded* (berpikir terbuka). Tentunya cara berpikir ini yang diinginkan oleh Jasser Auda agar tidak terjadi stagnasi dalam berpikir.[13]

Hemat penulis, kemunculan seruan untuk *tajdīd* dalam Islam adalah kesalahan seorang muslim dalam memahami ajaran-ajaran Islam. Umat muslim saat ini masih menggunakan cara pikir konservatif yang terlalu ortodok pada fikih yang rigiditas, dan

---

[12] Hasan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah,* (Kairo: Dār Qaba li al-Ṭaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1998), h. 26.

[13]Selain Hasan Hanafi, juga ada tokoh lainnya seperti Muhammad Abduh yang dijuluki sebagai reformis dalam Islam. Menurutnya, salah satu penyebab kemunduran umat Islam adalah rigiditas dalam memahami ajaran-ajaran Islam. Rigiditas atau dalam Bahasa Arab dikenal dengan istilah *jumud*, yaitu kondisi sesroang yang stagnasi dalam memahama teks ilahi, akibatnya umat muslim tidak menginginkan peubahan. Paradigma seperti inilah yang menyebabkan kemunduran bagi umat Islam. Menurut Abduh, ekspresi yang sering tampak dari mereka adalah membawa faham fantisme (*ta'assub*), tidak mementikan peran akal, menolak ilmu pengetahuan terutama pengetahuan yang dibawa oleh kelompok Barat. Lihat, Muhammad 'Abduh, *al-Islām Baina al-Dīn wa al-Madaniyyah* (Mesir: Hai'at al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), h. 164. Pengambilan tokoh di atas berdasarkan era hidup kontemporer, yang masih banyak lagi tokoh-tokoh semasa ini yang melakukan tajdid. Perlu digaris bawahi, setiap era memiliki tokoh-tokoh mujaddid, seperti Abū Hāmid al-Ghazālī, al-Suyūtī, al-Mutawaalī al-Sya'rawī, dan lainnya. Namun sosio-historis mereka bisa berbeda-beda, dengan demikian tidak mungkin bisa direlavansikan karena berbeda problematik yang dihadapi oleh tokoh-tokoh masing-masing. Mungkin ada sebagian doktrin dan paradigma yang bisa dikorespondensikan dengan situasi dan kondisi yang lalu.

terkonfigurasi dengan pemikiran kalam yang bersifat klasik skolastik, ini juga yang dimaksud oleh Muhammad Arkoun.[14] Mungkin permasalahan yang ada saat itu bisa diselesaikan malalui model pemikiran saat itu juga. Ini yang menurut Auda bahwa problematik dahulu bisa jadi tidak memiliki relevansi saat ini sehingga tidak bisa menyelesaikan problematik yang ada saat ini, sehingga memerlukan trobosan dan cara pikir *tajdīd*.[15] Kemungkinan munculnya *tajdīd* bisa terjadi disebabkan derasnya problematik dan perkembangan kehidupan manusia yang senantiasa berubah-ubah.

Keempat, Hierarki Saling Keterkaitan *(Interrelated-hierarchy/al-Harakiriyah al-Mu'tamadah Tabaduliyan)*. Fitur menghendaki bahwa sesuatu itu adalah saling terkait.[16] Salah satu implikasi dari fitur apapun bentuk ayat yang dikaji dalam pluralitas umat agama dinilai sama pentingnya tanpa ada pembedaan. Sebagai contoh penerapan fitur adalah baik bersifat *daruriyyat hajiyyat* maupun *tahsiniyyat* adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan. Pada bab selanjutnya akan dibahas bagaimana dalam menerapkan etika dan prinsip pluralitas agama sesuai dengan porsi jangkuan maqasid dan orang yang diliputi maqasid.

Kelima, *Multi-dimensional(Multidimensionality /Ta'addud al-Ab'ad)* yaitu fitur ini berfungsi sebagai segala sesuatu itu harus

---

[14] M. Arkoun, *al-Islām: al-Akhlāq wa al-Siyāsah*, (Bairut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1990), h. 172

[15] D. Aqraminas, Kontribusi Jasser Auda dalam Kajian al-Qur'an: Interpretasi Berbasis Sistem, *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 2, (2018), h. 125-144

[16] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 48-49

dilihat dari berbagai dimensi, bukan hanya satu dimenasi.[17] Cara pandang satu dimenasi akan mengakibatkan banyak kontradiksi-kontradisi. Fitur ini ada kaitannya dengan studi tematik dalam mengakumulasikan ayat, hanya saja perbedaannya dalam fitur ini semua ayat harus dilihat dari berbagai aspek dimensi. Konsekuenya apabila terjadi kontradiktif tidak membutuh *nasakh* seperti yang dilakukan oleh Jasser Auda. Dan yang *keenam*, langkah terakhir adalah melakukan analisis ayat dengan melihat aspek *tafsir maqāṣidī*. Setelah merealisasikan beberabagai fitur maka dengan sendirinya akan menghasil *maqāṣid*.

A. Pluralitas Umat Beragama: Defenisi dan Prinsip

Keberagaman agama merupakan *sunnahtullah* (keniscayaan) yang diciptakan oleh Allah sebagaimana dijelaskan di dalam QS. al-Hujarāt [49]: 13

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

> "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia *di antara* kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

[17] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach,* h. 49-51

Ayat ini sering sekali dijadikan landasan argumen terkait keniscayaan keberagaman. Pada redaksi وَجَعَلْنَٰكُم شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ, Allah menjadikan perbedaan yang berimplikasi bahwa keberagaman merupakan keniscayaan. Menurut Wahbah al-Zuhaili, Allah menciptakan perbedaan suku dan bangsa untuk saling mengenal bahkan untuk saling memuliakan.[18] Pada dasarnya manusia diciptakan dari bagian yang satu kemudian dipisahkan agar terjadi perbedaan dalam suku dan bangsa.[19] Sejalan dengan al-Qāsimī, manusia diciptakan pada nasab yang sama, kemudian bergenerasi yang menjadikan nasab-nasab mereka jauh. Tujuannya tentu mereka saling mengenal bagi yang bernasab jauh.[20]

Pada dasarnya manusia diciptakan dalam keadaan bersatu meskipun pada akhirnya bertranfsormasi menjadi terpisah-pisah. Salah satu bukti bahwa Allah menciptakan manusia sebelumnya dalam keadaan bersatu dijelaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 213

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَ تْهُمُ

[18] Ibn ‘Atiyyah menjelaskan, puncak untuk saling mengenal adalah memuliakan sebagian dari mereka, yang pada akhirnya mendapatkan keutaman berupa taqwa. Abū Muhammad ‘Abd al-Haq b. Ghālib Ibn ‘Atiyyah, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz,* (Libanon: Bairut, Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2001), jilid V, h. 152-152. Bandingkan dengan, Muhammad b. Yūsuf al-Syahīd Abū Hayyān, *Tafsīr al-Bahr al-Muhīṭ*, (Libanon: Bairut, Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1993), jilid. VIII, h. 115-116

[19] Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī’ah wa al-Manhaj,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), jilid XIII, h. 590

[20] Muhammad Jamāl al-Dīn Al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qāsimī: al-Musamma Mahāsin al-Ta’wīl* (t.tp, 1947), h. 5467-5469.

الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

> "Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkann itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus."

Ayat ini menggunakan redaksi *ummah wāhidah* yang sebagian kalangan ulama berbeda pendapat, menurut al-Sam'anī kata ummah diartikan sebagai *al-dīn* dan kelompok-kelompok manusia.[21]

Dalam penciptaan ini, tentu Allah memiliki tujuan dan manusia bisa mengambil hikmah. Analisis yang digunakan oleh penulis adalah, pada ayat sebelumnya Allah menggunakan redaksi *ja'ala* yang menurut al-Aṣfahānī, yaitu:

فِي إِيْجَادِ شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ وَتَكْوِيْنِهِ مِنْهُ

Maksudnya adalah, menemukan sesuatu dari sesuatu, kemudian memformulasikan.[22] Penjelasan ini dapat dipahami,

---

[21] Abū al-Mudzaffir Al-Sma'anī, *Tafsir al-Qur'an* (Riyād: Dār al-Waṭan, 1997), jilid V, h. 227-228

[22] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfādz al-Qur'an* (Bairut: Dār al-Qalam, 2010), h. 197

bahwa term *ja'ala* merupakan kata yang memberikan makna transformasi dari bentuk pertama ke bentuk kedua. Perubahan ini membutuhkan pihak kedua untuk mewujudkan formulasi yang diinginkan. Berbeda dengan *khalaqa*, diartikan sebagai:

وَيَسْتَعْمِلُ فِي إِبْدَاعِ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ أَصْلٍ وَلَيْسَ الخَلْقُ الَّذِي هُوَ الْإِبْدَاعُ إِلَّا لله تَعَالَى

Menurutnya, kata ini digunakan sebagai permulaan sesuatu, kata *khalaqa* menunjukan hanya Allah yang mendahului.[23] Al-Aṣfahānī berpendapat, *khalaqa* merupakan term kata yang digunakan untuk penciptaan yang sebelumnya belum pernah dibuat, dan hanya Allah sebagai Subjek pertama dan terakhir dalam menciptakannya. Dari penjelasan di atas bisa disimpulkan, bahwa Allah menciptakan makhluk berupa manusia dari bagian yang satu dan dalam keadaan bersatu. Kemudian bertranformasi dari bersatu menjadi berpisah-pisah yang dimulai dari keturunan yang bergenerasi sesuai term kata yang digunakan dalam al-Qur'an.

Di ayat lain, Allah memberikan gambaran terkait dengan pluralitas agama dengan menghadirkan nama-nama agama, seperti di dalam QS. al-Baqarah [2]: 62

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

"Sungguh, orang-orang yang beriman, Yahudi, Sabi'in, Nasrani, dan siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan berbuat kebajikan, mereka akan mendapatkan balasan dari sisi Tuhan mereka tidak

[23] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfādz al-Qur'an*, h. 296

ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka akan bersedih hati"

1. Pergeseran Paradigma: Pluralitas Menjadi Pluralisme dalam Beragama

Istilah pluralitas berasal dari kata *plural* yaitu banyak atau jamak.[24] Istilah ini juga dipakai dalam doktrin yang dikenal sebagai pluralisme. Para cendikiawan berbeda argumen dalam memamahi pluralitas dan pluralisme. Satu sisi menyamakan antara pluralitas dan pluralisme dan di sisi yang lain membedakan secara signifikan.

Pada dasarnya kata pluralis dan pluralisme itu sama, yaitu terbentuk dari akar kata *plural* yang berarti banyak, jamak (beraneka ragam). Namun ketika kata plural ini bertranformasi menjadi kata pluralitas dan pluralisme maka akan menjadi kata yang memiliki perbedaan makna serta substansinya. Dalam Ensiklopedia Indonesia, pluralisme diartikan sebagai ajaran bahwa kenyataan berdasarkan asas masing-masing kelompok tidak berhubungan satu dengan yang lain, bahwa realitas faktual terdiri dari berbagai unsur dasar yang masing-masing berlainan tampak pada lahirnya, tetapi bila dikaji lebih mendalam tidak berbeda secara hakikat dan esensi pada satu satu kelompok dengan kelompok yang lain.[25] Pandangan ini terlihat sekali tidak membedakan antara pluralisme sebagai

[24] Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 691.

[25] *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1984), vol. V, h. 2727.

pemahaman (doktrin) dan pluralitas sebagai realitas keberagaman.

Hemat penulis, Pluralitas diartikan sebagai kondisi dan realitas yang memiliki netralitas dalam keberagaman baik itu agama, ras, suku, budaya dan lainnya. Sedangkan pluralisme menjadi sebuah sikap dan tindakan dalam menyikapi keberagaman bahkan ikut terlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Dengan demikian, pluralism menjadi doktrin yang sudah meninggalkan netralitas dalam menyikapi keberagaman. Meskipun memiliki perbedaan, kedua istilah ini saling berkaitan. Pluralitas merupakan kenyataan dan keniscayaan yang tidak dapat diubah. Tentunya keberagaman ini bisa saja terjadi perpecahan, namun diperlukannya sikap dan tindakan pluralism yang dijadikan sebagain *defensif* keberagaman.[26]

Agar lebih terarah, penulis mengklasifikasikan defenisi pluralisme dari perspektif teologis dan prespektif filosofis. Secara teologis, ekspresi pluralisme agama harus dibedakan dari eksklusivisme agama di satu sisi, dan inklusivisme agama di sisi lain. *Diferensiasi* (pembeda) ini merupakan sebuah fenomena religius sehingga faktualnya sebagian kelompok meniadakan atau setidaknya berusaha menjadikannya tidak bermakna secara teologis. Menggunakan istilah eksklusivisme sebagai identitas paradigma bahwa kebenaran dan jalan

[26] Budhy Munawwar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, (Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2010), h. 612

keselamatan hanya satu. Selain itu terbatas pada hanya satu agama yang benar, dan merupakan hak prerogatif dari satu dan hanya satu komunitas agama. Setiap agama pasti mengklaim bahwa jalan merekalah yang benar (transenden), sehingga klaim kebenaran inilah yang menjadikan eksklusivisme.

Secara filosofis, pluralisme diartikan sebagai doktrin yang tentunya memiliki keberagaman.[27] Bila dikaitkan dengan perspektif agama, maka pluraslime merupakan doktrin kebenaran sebagai penolakan dari pahaman kebenaran yang membatasi satu kepercayaan dan sistem nilai. Bukan berarti beragama secara eklektik, justru pluralisme tidak identik dengan beragama secara eklektik. Maksudnya, paradigma beragama yang mengambil bagian-bagian tertentu dalam suatu agama dan membuang sebagiannya untuk kemudian mengambil bagian yang lain dalam agama lain dan membuang bagian yang tidak relavan dari agama itu.[28] Tentu ini dipertentangkan, yang disebut sebagai sikap pluralisme negatif.

Perlu diketahui, isu pluralisme yang dijelaskan sebelumnya merupakan isu kontemporer. Tentunya tidak ditemukan dalam kajian-kajian ulama konservatif atau klasik. Karena belum pernah dibahas oleh ulama sebelumnya, banyak kalangan cendikiawan muslim pro dan kontra dalam menanggapi isu-isu kontemporer seperti pluralisme. Lantas bagaimana pandangan

---

[27] Abdurrahman, *al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2011), h. 13

[28] Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Depok: Kata Kita, 2009), h. 66

cendikiawan muslim terkait pluralitas dan pluralisme khususnya di Indonesia.

Menurut Nurcholis Majid, pluralisme agama secara substansial adalah suatu doktrin inklusif yang diartikan sebagai seluruh kebenaran ajaran agama lain ada juga dalam agama kita. Nurcholis menunjukkan bahwa tidak ada kebenaran mutlak dan adanya pengakuan terhadap kebenaran agama lain. Pengakuan ini tidak berarti menafikan dan menegasikan terhadap kebenaran pemahaman dirinya sendiri sebagai agama yang dianut. Oleh karena itu, pluralisme agama hanya ada kalau ada sikap-sikap keterbukaan, saling menghargai dan toleransi. Ajaran ini menegaskan pengertian fundamen bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup. Nurcholis Majid juga berargumen bahwa Islam adalah agama yang terbuka (*openess*) dengan bersikap inklusif.

Sikap terbuka sangat dianjurkan dalam menjalani hidup di tengah pluralisme agama. Sikap inklusif tersebut tentunya meniscayakan adanya paham pluralisme dan bisa juga sebaliknya, bahwa pluralisme menuntut adanya sikap inklusivisme. Karena pluralisme merupakan realitas yang niscaya, dalam bentuk apa dan dimanapun kita berada, maka sikap inklusivisme itupun menjadi suatu keniscayaan. Disinilah kemudian muncul interaksi sosial antar keyakinan dan ideologi, yang biasa disebut dialog.[29] Defenisi pluralisme

[29] Nurcholish Madjid, *Cendikiawan dan Religiusitas Masyarakat*, (Jakarta: Paramadina, 2009), hlm. 67. Bandingkan dengan Budhy Munawar dan Rahman, *Membaca Nurcholis Majid: Islam dan Pluralisme* (Jakarta: Democracy Project, 2011)

Nurcholis tanmpaknya tidak membedakan antara pluralitas dan pluralisme. Baginya sama-sama bentuk pengakuan seorang muslim terhadap keberagaman yang disertai langsung dengan sikap inklusif.

2. Defenisi Umat Beragama

Secara umum umat beragama adalah sekelompok manusia yang memiliki agama. Kata agama merupakan bahasa sanskerta yang menunjukkan kepercayaan agama Hindu dan Budhis di India. Kemudian kata dipakai dalam Bahasa Indonesia dan telah menjadi kata baku. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), agama diartikan sebagai ajaran atau sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) kepada Tuhan yang Mahakuasa, tata peribadatan, dan tata kaidah yang bertalian dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya dengan kepercayaan seperti agama Islam, Hindu, Budha, Kristen dan Katolik. Istilah beragama diartikan sebagai penganut atau kelompok sedangkan keagamaan diartikan segala sesuatu mengenai agama.[30] Istilah keagamaan ini sering digunakan oleh Nurcholis Majid ketika membahas agama Islam secara komprehensif dan akstensif, baik itu pesan agama maupun beragama (pemeluk agama).[31]

Seperti yang dikutip oleh Moqsith Ghazali, kata agama berasal dari kata "*a*" yang berarti tidak, dan "*gama*" yang berarti kacau. Dengan demikian maksud dari agama adalah

---

[30] Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 18

[31] Budhy Munawar dan Rahman, *Membaca Nurcholis Majid: Islam dan Pluralisme*, h. 50

sejenis regulasi peraturan yang menghindarkan manusia dari kekacauan, serta mengantar manusia menuju keteraturan dan ketertiban. Ada juga sebagian kelompok memahami agama terdiri dari dua suku kata, yaitu "*a*" yang berarti tidak, dan "*gam*" yang berarti pergi atau berjalan. Dengan demikian, pengertian agama bila ditinjua dari kebahasaan maka maksudnya adalah tidak pergi, tetap di tempat, kekal-eternal, terwariskan secara turun-menurun. Bahkan ada juga yang memahami agama dari tiga asal suku kata, yaitu "*a*" berarti awang-awang, kosong atau hampa. Kata "*ga*" yang berarti tempat yang dalam Bahasa Bali disebut *genah*. Sementara kata "*ma*" yang berarti matahari, terang atau sinar. Dari pemahaman ini lalu diambil hipotesa, pengertian dari agama adalah pelajaran yang menguraikan tata cara yang semuanya penuh misteri karena Tuhan dianggap bersifat rahasia.[32]

Agama di dalam bahasa Inggris dikenal dengan *religion.*[33] Istilah *religion* dalam tradisi Barat tampaknya memiliki delapan makna etimologis utama, di antaranya: *Pertama,* agama merupakan kondisi dan keadaan kehidupan yang diikat oleh sumpah biara,[34] pandangan ini merupakan penganut Anglo-Prancis. *Kedua,* perilaku yang menunjukkan

---

[32] Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, h. 41-42

[33] N. S. Doniach, *The Oxford English-Arabic Dictionary of Current Usage* (Amerika: Oxford at the Clarendon Press, 1972), h. 1054

[34] Dalam KBBI biara diartikan sebagai rumah (asrama) tempat para pertapa, bangunan tempat tinggal biarawan dan biarawati pelaksanaan ajaran agamanya. Lihat, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* h. 195

kepercayaan dalam kekuatan ilahi, paham ini dianut oleh agama Inggris-Prancis. *Ketiga,* agama diartikan sebagai, yang diikuti dari agama Prancis lama. *Keempat*, agama diartikan sebagai menghormati sesuatu yang suci. Penghormatan biasanya ditunjukkan kepada para dewa, doktrin ini diikuti dari Latin *religionem*. *Kelima,* agama diartikan sebagai kehidupan monastik yaitu cara hidup religius yang dijalani oleh seseorang dengan cara menafikan dan menegasikan urusan-urusan duniawi agar dapat sepenuhnya membaktikan hidup dalam kerohanian. Istilah monastik tentu jarang sekali diketahui, istilah ini dalam Latin *relegare* yaitu melewati lagi membaca lagi. *Keenam*, agama diartikan untuk mengikat atau ikatan antara manusia dan dewa, yang berasal dari agama Latin. *Ketujuh,* agama diartikan sebagai sistem iman tertentu, dari para *religien* yang diartikan "berhati-hati" kata ini lawan dari para lalai. *Kedelapan,* agama adalah pengakuan, kepatuhan terhadap, dan pemujaan terhadap kekuatan yang lebih tinggi dan tidak terlihat.[35]

Kedelapan definisi ini berimplikasi terhadap sikap seseorang dalam beragama, baik itu eksklusivisme agama dan inklusivisme. Namun, dari semua defenisi memiliki kesamaan dalam hal membatasi makna agama menjadi hubungan vertikal belaka antara manusia dan Tuhan atau dewa-dewa yang lebih inklusif. Tentu saja, ruang lingkup agama dalam tradisi Barat telah meluas di zaman modern. Malory Nye menyimpulkan

[35] Arif Kemil Abdullah, *The Qur'an and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur'an*, h. 10

bahwa agama adalah sesuatu yang dilakukan manusia. Agama adalah istilah yang ambigu (*musytarak*), dengan berbagai makna dan referensi. Agama diartikan sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari yang bisa dikategorikan sebagai aspek budaya.[36]

Setelah mengidentifikasi agama dalam hegemoni Barat, lantas bagaimana pandangan Islam terhadap agama?. Dalam bahasa Arab, agama dikenal dengan istilah *al-dīn*. Menurut Fāris b. Zakariyā, term *al-dīn* merupakan jenis kepasrahan dan ketundukan misalnya *qaum dīn* yaitu kelompok manusia yang pasrah dan tunduk.[37] Begitu juga menurut Hans Wer, mengartikan *al-dīn* sebagai *faith* (iman) dan *belief* (kepercayaan).[38] Menurut Ismail al-Faruqi, Agama merupakan inti hakikat dan esensi dari peradaban, dalam hal ini agama merupakan dasar dari semua keputusan dan tindakan, penjelasan akhir peradaban dengan semua penemuan dan artefaknya, sistem sosial, politik, dan ekonominya, dan janji masa lalu dan masa depan dalam sejarah. agama merupakan semangat di mana aspek-aspek peradaban adalah manifestasi kongkret.[39]

---

[36] Malory Nye, *Religion Dialogue and Revolution* (Cairo: The Anglo:Egypian Bookshop, 1979), h. 1

[37] Abū al-Husain Ahmad b. Fāris b. Zakariyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah,* (Bairut: Dār al-Fikr, 1979), jilid I, h. 319

[38] Hans Wer, *Arabic English Dictionary: Dictionary of Modren Written Arabic* (New York: Spoken Language Services, 1976), h. 306

[39] Ismail al-Faruqi, *Toward Islamization of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), h. 410

Dari definisi di atas, Isma'il al-Faruq tidak memisahkan antara agama dan perilaku seseorang, sehingga tindakan seseorang dalam lingkungan dianggap sebagai agama. Dari beberapa defenisi terkait agama, bahwa definisi tradisional Barat, jauh lebih terbatas daripada defenisi Islam. Defenisi pertama tendensi lebih menekankan aspek teologis agama yang lebih kepada masalah kebenaran agama, pembenarannya, dan keselamatan agama, dan terakhir menganggap agama sebagai mesin dari proses peradaban.

Dari pemaparan terkait terminologi pluralitas dan agama, maka bisa disimpulkan bahwa pluralitas umat beragama merupakan heterogenitas agama yang ditandai dengan ekspresi setiap kelompok penganut. Misalnya Islam, bisa saja satu dengan kelompok internal lainnya berekspresi berbeda-beda. Begitupun agama-agama lainnya di dalam al-Qur'an misalnya *Nashranī* (Kristen) dan Yahudi tentu memiliki kelompok penganut yang dalam pengamalannya berbeda-beda.

Kesimpulan ini juga sejalan dengan al-Na'im, bahwa dalam menjelaskan arti pluralisme selalu disandingkan dengan arti keragaman. Keragaman menurutnya suatu perbedaan dalam persoalan agama, etnik, dan data demografis lainnya, sedangkan pluralisme adalah sistem nilai, sikap, institsi, dan proses yang bisa menterjemahkan realitas keragaman itu menjadi kohesi sosial yang berkelanjutan, stabilitas politik, dan pembangunan ekonomi. Dengan kata lain, keragaman adalah sesuatu yang empiris, sedangkan pluralisme adalah ideologi atau orientasi dan sistem yang menerima keragaman itu

sebagai nilai yang positif dan terus berusaha memfasilitasi proses negosiasi dan penyesuaian di antara mereka, tanpa berusaha memusnahkan salah satu atau sebagian dari keragaman itu. Misalnya, adanya perbedaan dalam persoalan agama dan kepercayaan adalah ciri utama setiap masyarakat, dan pluralisme adalah orientasi atau sistem yang meneriman adanya ketulusan atas fakta empiris tersebut dengan cara mengatur hubungan di antara komunitas agama yang berbeda, dan bukan berusaha meleburnya menjadi satu atau memusnahkan salah satunya.[40]

Begitupun menurut Farid Esack, al-Qur'an sebenarnya secara tegas dan jelas menunjukkan adanya pluralitas dan keanekaragaman agama yang ditandai dengan QS. al-Baqarah [2]: 62.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

> "Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."

[40] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati, (Bandung: Mizan, 2007), h. 391-392.

Hanya saja ayat ini ditafsirkan oleh Farid Esack sebagai jaminan kesalamatan yang ada dimiliki di setiap agama. Justru pandangan ini terjadi kontradiktif di kalangan muslim tentunya. Karena baginya, Allah memberikan penekanan dari setiap agama baik itu Yahudi, Nasrani, Sabi'in maupun agama lainnya bahwa adanya keselamatan yang dijanjikan Tuhan bagi setiap orang yang beriman kepada-Nya dan Hari akhir, yang diiringi dengan berbuat kebajikan *(amal salih)* tanpa memandang afiliasi agama formal mereka.[41]

Istilah pluralisme agama selalu berevolusi dari gagasan yang sepenuhnya terbatas ke konsep universal. Nantinya akan tampak bahwa konsep pluralisme agama sebagian besar berkaitan dengan kedua prinsip utama serta praktik etika. Dengan demikian harus dipahami dan diimplementasikan sebagai sistem nilai daripada sebagai instrumen untuk mencapai dominasi politik atau eksklusivisme agama. Sekarang dapat dengan jelas membedakan dua tingkat dasar, konsep dari pluralisme agama yaitu teologis dan etis, seperti kebenaran agama dan keselamatan. Sedangkan yang terakhir terkait dengan praktik etika. Klasifikasi konseptual pluralisme agama ke dalam tingkat teologis dan etis, bagaimanapun, perlu diperluas lebih lanjut untuk mengeksplorasi sejumlah konsep yang sering digunakan secara bergantian dengan gagasan pluralisme agama. Dengan demikian untuk mengidentifikasi

[41] Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Amerika: One World, Oxford, 1997), h. 83-87

lebih tepatnya jenis dan unsur-unsur religius yang relevan untuk dipluralisme dengan Islam.[42]

Dalam penelitian ini, penulis mencoba menggali *maqāṣid* terkait pluralitas umat beragama di dalam al-Qur'an yang nantinya berangkat dengan pendekatan *system* Jasser Auda. Sekilas tentang manfaat tulisan ini nantinya, memberikan kontribusi baru dalam khazanah keIslaman. Melirik penelitian sebelumnya, masih berputar-putar dengan pemahaman reduksional sehingga menjadikan pemahaman yang parsial. Dengan begitu, isu-isu kontemporer seharusnya diselesaikan dengan cara metode terbaru yang memiliki relevansi dan memahami sumber primer secara holistik, meskipun tidak mengasikan pandangan ulama konservatif.

B. Langkah Operasional *Tafsir Maqāṣidī* Jasser Auda terhadap Ayat-ayat Pluralitas Umat Beragama.

Langkah-langkah yang digunakan dalam *tafsīr maqāṣidī* Jasser Auda masih merujuk kepada analisis sistem. Pendekatan ini diartikan sebagai perangkat unsur yang secara teratur saling berkaitan sehingga membentuk suatu totalitas. Langkah-langkah ini merupakan tahapan yang disebut sebagai proses penafsiran, atau melakukan pengembangan penafsiran yang telah dilakukan mufasir. Langkah yang diperlukan, di antaranya:

Pertama, melakukan pengkumpulan ayat yang berkaitan dengan tema pluralitas umat beragama secara tematik (*maudhu'ī*),

---

[42] Arif Kemil Abdullah, *The Qur'an and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur'an*, h. 13-14

yang dalam pendekatan Auda disebut sebagai sistem. Dalam menerapkan metodologi tematik, berangkat dari kesadaran bahwa al-Qur'an merupakan satu kesatuan sehingga tidak perlu dipisah-pisahkan. Dengan analisis tematik akan menangkap semua pesan *maqāṣidī*, tanpa terkecuali semua tema yang ada di dalam ayat termasuk pluralitas umat beragama berpotensi untuk memainkan tematik holistik.[43] Dalam pencarian ayat tentu tidak ditemukan secara terma, karena pluralitas umat beragama tidak dijelaskan secara eksplisit dalam al-Qur'an atau biasa disebut dengan tema abstrak. Oleh karenanya, penulis melakukan penelusuran ayat yang berkaitan dengan prinsip-prinsip dalam pluralitas yang diformulasikan sebagai fondasi etis, di antaranya: ayat-ayat kebebasan beragama, ayat-ayat tentang hak individu, ayat-ayat saling menghormati dan menghargai.

Kedua, melakukan analisis sesuai dengan kaidah *al-'ibrah bi maqāṣidihā*. Kaidah ini menjembatani antara teks dan konteks, antara *bi umūm al-lafdz* dan *bi khuṣūṣ sabab*. Netralitas menjadi kunci utama untuk menghasilkan makna yang dikehendaki oleh *Syāri'*. Mengawali kajian teks sesuai dengan konsesus kebahasaan, dan melakukan peninjauan terhadap konteks berdasarkan *asbāb al-nuzul*. Perdebatan akademik yang menjadikan dikotomi pandangan, antara penganut *bi 'umūm alfādz* dan penganut *bi khusūs sabab*. Di setiap ayat yang diteliti akan dilakukan analisis yang mendalam, apakah ayat tersebut memenuhi standar maslahat

[43] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah: a Beginer Guide,* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), h. 35. Bandingkan dengan, Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl li Mubtadi'īn*, (al-Ma'had al-Ālamī li Fikr al-Islamī, 2008), h. 85-86

menggunakan *bi 'umūm alfādz* atau sebaliknya yang memenuhi standar dengan mengaktualisasikan dengan *'ibrah bi khusūs sabab*.

Ketiga, penyelesaian *ta'arud baina al-adillah* dengan memprioritaskan kompromi antar ayat. bagi Auda, setiap ayat memeliki tujuan masing-masing, apabila terjadi kontradiksi bukanlah disebabkan *nafs al-umur* (teks al-Qur'an) melainkan kognisi mujtahid.[44] selain itu, harus ada pemisahan antara wahyu (al-Qur'an) dan koginisi manusia, dengan demikian tidak terjadi pengkultusan pandangan ulama tafsir atas kemutlakan kebeneran. Kegunaan dari sistem ini nantinya sebagai *defensif* atas penafsiran-penafsiran yang keluar dari tujuan pluralitas umat beragama. Karena penafsiran seperti itu bukanlah hasil dari refleksi Tuhan, melainkan kognisi manusia.

C. Langkah Etis dalam Pluralitas Umat Beragama

Etis bisa diartikan sebagai akhlak (*moralitas*). Kajian tentang moralitas dalam Islam banyak dipengaruhi oleh tasawwuf. Hal ini telah dijelaskan Imam al-Ghazālī dalam kitab *al-Munqid min al-Dalāl*, sebagai berikut:

وَإِنَّمَا أَخَذُوْاهَا مِنْ كَلاَمِ الصُّوْفِيَّةِ وَهُمْ الْمُتَأَلِّهُوْنَ وَالْمُثَابِرُوْنَ عَلَي ذِكْرِ اللهِ وَعَلَي مُخَالَفَةِ الْهَوَي وَسُلُوْكِ الطَّرِيْقِ إِلَي اللهِ بِالْإِعْرَاضِ عَنْ ملاذِّ الدُنْيَا وَ قَدْ اِنْكَشَفَ لَهُمْ فِي مُجَاهَدَةِ هِمْ مِنْ أَخْلَاقِ النَّفْسِ وَعُيُوْبِهِمْ

[44] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 45-46

Terjemahan bebasnya, bahwasanya akhlak merupakan ajaran yang diambil dari sufi. Mereka adalah orang berorientasi kepada ketuhanan, konsisten untuk mengingat Allah SWT, melawan hawa nafsu, menempuh jalan kepada Allah SWT dengan cara meninggalkan kenikmatan dunia. Dengan cara-cara ini kemudian tersingkap kesungguhan mereka dari akhlak-akhlak jiwa dan kelemahan-kelemahan mereka.[45]

Pandangan al-Ghazali tentang etis (akhlak) sudah mewakili langsung terkait ekspresi dan kegiatan yang dilakukan seorang sufi. Akhlak merupakan bagian tasawwuf yang berfungsi sebagai pengamalan kehidupan sehari-hari. Dalam defenisi ini, al-Ghazālī hanya membicarakan tasawwuf *'amalī* (pengamalan) padahal tasawwuf tidak sebatas '*amalī* tetapi juga membahas tentang *nadzharī*.[46] Dalam pembahasan selanjutnya, etis (akhlak) tidak hanya dibicarakan sebagai pengamalan, namun juga mengambil referensi-referensi yang menginterpretasikan ayat-ayat yang berkaitan dengan etis (akhlak).

Meskipun banyak yang menolak dengan metodologi yang digunakan oleh kelompok sufi, Jasser Auda justru menerima hal ini karena merupakan dimensi-dimensi yang harus diaktualisasikan bukan dinegasikan. faktor- faktor ini kemudian bermunculan karena konsepsi tentang tafsir sufistik masih banyak tidak diakui secara jujur oleh ulama lain. Cara pandang kelompok sufi bisa dipetakan dengan istilah Abid al-Jabirī yang diformulasikan

---

[45] Abū Hāmid al-Ghzālī, *al-Munqid min al-Dalāl wa al-Mufṣih bi Ahwāl*, (Bairut: Dār al-Minhāj, 2010) h. 77

[46] Muhammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirū,* jilid II, h. 251

dari pola pikir (akal) yang sering digunakan oleh orang Arab terdahulu, yaitu *bayānī, burhānī* dan *'irfānī*. *Bayānī* diartikan sebagai pemahaman akal yang diperoleh dari hasil bacaan secara teks, *burhānī* hasil pemahaman dari analisis rasional seperti filsafat, dan *'irfānī* merupakan pemahaman yang dihasilkan dari intuisi.[47]

Kelompok sufi masuk dalam kategori *'irfānī* yang mempermainkan intuisi kebatinan. Inilah yang menjadi alasan kelompok-kelompok non-sufistik menolak metodologi yang digunakan dalam tafsir sufistik.[48] Menurut Husain al-Dzahabī, kontribisi Sufi dalam kajian al-Qur'an adalah menafsirkan ayat dengan *isyārī*.[49] Meskipun dalam kajian tasawwuf nantinya diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu tafsir sufi yang menggunakan *nadzharī* (akal *burhanī*) dan tafsir Sufi yang menggunakan *isyārī* (akal *'irfānī*).[50] Tuduhan-tuduhan miring terhadap kelompok sufi sebenarnya sudah dibantah oleh ulama sebelumnya. Menurut Muhammad Husain al-Dzahabī, penolakan terhadap interpretasi sufistik karena memaknai tanpa batas.

---

[47]Abid al-Jabirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al- 'Arabiyyah, 2002), h. 320.

[48] Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishārī: Pendekatan Hermenutika Sufistik Tafsir Syaikh 'Abd al-Qadīr al-Jailanī*, (Ciputat: Referensi, 2012), h. 1

[49]Tafsir *isyārī* menurut al-Zarqānī, tafsir *isyārī* adalah sebagai berikut:

هُوَ تَأْوِيْلُ الْقُرْاَنِ بِغَيْرِ ظَاهِرِهِ لِإِشَارَةٍ خَفِيَّةٍ تَظْهَرُ لِأَرْبَابَ السُّلُوْكِ وَ التَصَوُّفِ وَيُمْكِنُ اَلْجَمْعُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الظَّاهِرِ الْمُرَادِ اَيْضًا

ia mendefenisikan tafsir *isyārī* sebagai penafsiran yang mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an tanpa tekstual (*dzhahir*), karena menggunakan isyarah (petunjuk) yang rahasia. Menurutnya, ini hanya bisa dilakukan oleh orang yang mendalami tasawwuf. Kemungkinan dapat dikompromikan antara penafsiran *isyarī* dan penafsiran secara tekstual (*dzhāhir*). Lihat, Muhammad 'Abd al-'Adzīm al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, jilid I, h. 66

[50] Muhammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirū,* jilid II, h. 251

Mereka berargumentasi *likulli harfin haddun*, padahal ungkapan ini menjelaskan tentang maksud Allah telah selesai dalam memahami makna-mana al-Qur'an.[51]

Begitu juga dengan al-Suyūṭī, menurutnya tidak bisa menegasikan makna batin ketimbang berputar-putar dengan makna dzhahir (tekstual) seperti yang dilakukan oleh kelompok formalistik. Hanya saja cara pandang penafsiran secara dzahir hanya bisa terlaksana dari hasil bacaan, namun penafsiran *isyarī* hanya orang-orang tertentu yang bisa melakukannya. Hanya orang terpilih dan dibukakan hati keilmuannya oleh Allah SWT.[52] Bahkan Ibn 'Ajibah justru memberikan syarat ketika melakukan analisis *isyārī* yaitu dengan tidak mendahulukan penafsiran *isyārī*, tahapan pertama yang harus dilakukan adalah menafsirkan secara *dzhahir* (teks).[53] Upaya dalam memberikan penafsiran sufistik bertujuan untuk menginterpreasikan ayat-ayat yang berkaitan dengan etis sehingga pemahaman pluralitas umat beragama sejalan dengan analisis sitem utuh, terbuka, dan multi-dimensional.

Adapun *aksentuasi* dalam menjelaskan terkait ayat-ayat fondasi etis dalam pluralitas umat beragama, berguna untuk sarana (*wasā'il*) dalam mewujudkan tujuan-tujuan (*gayah*). Membedakan antara sarana (*wasā'il*) dan tujuan-tujan (*gayah*) merupakan prinsip utama dalam mencapai kepada suatu pemahaman. Dalam hal ini Jasser Auda sejalan dengan Muhammad al-Ghazālī dalam

---

[51] Muhammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, jilid II, h. 262.

[52] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Bairut: Muassasah al-Risāah Nāsyirūna, 2008), jilid II, h. 1218-1219.

[53] Ibn 'Ajibah, *Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'an al-Majīd*, Ed. Ahmad 'Abdullah al-Qursyī Raslān, Mesir, Cairo, 1999), jilid I, h. 37

membedakan ayat-ayat yang memiliki unsur sarana dan tujuan. Perbedaan yang menjadi signifikan, bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan sarana (*wasā'il*) bisa menjadi konsisten dan berubah-rubah sesuai dengan kondisi dan situasi tertentu. Sedangkan ayat-ayat yang memiliki unsur tujuan (*gayah*) menjadi final dan tidak berubah-rubah. Bahkan yang lebih barur, Yusūf al-Qardhawī dan Faiṣal Mawlawī mengelaborasikan pentingnya ada diversitas antara sarana dan tujuan.[54]

Agar lebih mudah dipahami, penulis memberikan contoh yang terkait dengan perdamaian. Mengejewantahkan perdamaian merupakan *ghayah* (tujuan), banyak sekali ayat-ayat yang berkaitan dengan perdamaian dan saat bersamaan ayat ini secara implementasi tidak akan berubah-rubah. Namun yang harus diperhatikan adalah mewujudkan perdamaian tentunya memerlukan sarana-sarana, salah satunya meninggalkan pertikaian antar sesama. Ayat-ayat yang membicarakan tentang menghindari pertikain sangatlah banyak, namun ekspresi dan dalam mengimplementasikan bisa berbeda-beda dengan situasi dan kondisi tertentu. Kaitannya dengan fondasi etis, perlunya perbedaan antara *wasā'il* (sarana) dan *ghayah* (tujuan) dalam menyikap pluralitas umat beragama. Penjelasan mengenai etis dalam pluralitas umat beragama menjadi sarana, sedangkan prinsip pluralitas umat beragama menjadi tujuan.

---

[54] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl al-Mubtadī',* h. 79-85. Dalam kasus *wasā'il* dan *ghayah*, Auda mengutip beberapa ulama di antaranya: Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nubuwwah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīts,* (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 1996), h. 161. Bandingkan dengan Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 187

1. Fondasi Moralitas: dalam Jangkauan Parsial

a. Ayat-ayat Kebebasan beragama

Kebebasan merupakan fitrah manusia yang merupakan keniscayaan yang tidak berubah. Jasser Auda berpandangan, bahwa kebebasan merupakan fondasi penting dalam agama. Kebebasan termasuk dalam berkeyakinan yang diformulasikan sesuai hak asasi manusia yang tidak dapat diganggu gugat, karena mereka mencerminkan karakteristik sifat manusia yang tidak dapat diubah. Dengan demikian, mengakui hak kebebasan sama dengan mengakui hakikat manusia. Terlepas dari sifat manusia, kebebasan tidak memiliki afiliasi lain seperti geografis, politik atau agama.[55]

Kebebasan dalam bahasa Arab menggunakan istilah *hurriyyah,* menurut Ibn Fāris Zakariyā kata *hurriyah* memiliki akar kata حرّ *hurrun* yang memiliki dua makan, di antaranya: *pertama*, lawan dari perbudakan dan memperbaiki dari *aib* (kecacatan/kelemahan) dan kekuarangan. *Kedua*, term *hurrun* diartikan antonim dari *bard* (kedinginan).[56] Kedua makna yang disusun oleh Ibn Fāris, makna pertama yang memiliki koherensi dengan tema sub bab ini yaitu kebebasan yang diartikan sebagai perlawanan dari perbudakan.

---

[55] Arif Kemil Abdullah, *The Qur'an and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur'an*, h. 45-46

[56] Abū al-Husain Ahmad b. Fāris Zakariyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, jilid II, h. 6-7

Penjelasan ini tentu belum memadai, apakah kebebasan hanya diartikan sebagai bentuk perlawanan dari perbudakan? Tentu tidak. Penjelasan kata *hurriyyah* kemudian dijelaskan lebih detail oleh al-Aṣfahānī. Menurutnya *hurriyah* yang diartikan lawan dari perbudakan memiliki dua kategori, yaitu setiap orang bukanlah budak. Ketagori pertama ini merujuk kepada QS. al-Baqarah [2]: 178.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

> "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih."

Kemudian kebebasan diartikan sebagai proses pemberian kebebasan kepada seorang budak, yang belandasan kepada QS. al-Mā'idah [5]: 89.

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

> "Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).

Dua kategori ini bisa disimpulkan, bahwa setiap manusia tidak bisa dijadikan budak karena aspek hukum, dan memberikan hak kebebasan terhadap budak merupakan perbuatan etis yang berhubungan dengan fitrah manusia.[57]

Term *hurriyah* yang diartikan perlawanan dari perbudakan, merupakan salah satu bentuk kebebasan di

[57] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfādz al-Qur'an,* (Riyād: Dār al-Qalam, 2009), h. 224

dalam al-Qur'an. Tentu kebebasan di dalam al-Qur'an sangatlah beragam. Bintu Syāṭi' menjelaskan, ada empat kategori kebebasan di dalam al-Qur'an, yaitu kebebasan dari perbudakan, kebebasan berakidah, kebebasan berpikir, dan kebebasan berkehendak. Dari empat kategori ini yang menjadi langkah etis dalam pluralitas umat beragama adalah kebebasan dalam berakidah (beragama).[58]

Sikap seorang muslim dalam menyikap kebebasan berakidah, yaitu dengan tidak melakukan paksaan terhadap orang lain untuk beragama Islam. Larangan ini dijelaskan secara eksplisit di dalam al-Qur'an, paling tidak ada dua ayat yang merepresentasikan hal demikian, yaitu: QS. al-Baqarah [2]: 256 dengan redaksi sebagai berikut:

لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لِٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

> "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam) sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."

Penjelasan mengenai ayat ini *lā ikrāh fī al-dīn* sudah final dibahas oleh cendikiawan muslim sebelumnya. Rujukan penting untuk mendapat penjelasan yang lengkap

[58] 'Āisyah 'Abd al-Rahman b. al-Syāṭi', *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur'aniyya,* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1969), h. 62-117

dan membidangi terkait ayat ini, bisa *cross chek* referensi bacaan karya Jaudat Sa'īd berjudul "*Lā Ikrāh fi al-Dīn: Dirāsāt wa Abhāts fī al-Fikr al-Islāmī*" dan Abdul Moqsith Ghazali berjudul "*Pandangan Ulama Konservatif dan Progresif tentang Tafsir Ayat Lā Ikrāh fī al-Dīn*".

Misalnya penelitian yang telah dilakukan oleh Abd Moqsith, dalam penelitiannya ia menggunakan pendekatan *Interpretation-Comparatif*, yaitu pendekatan yang menganalisis karakter dan pemikiran setiap mufasir yang menjadi objek penelitian. Tentunya pengambilan interpretasi seorang mufasir secara komprehensif, dengan cara mengakumulasi pandangan ulama konservatif (klasik) dan pandangan ulama progresif (modern/kontemporer). Setelah itu, ia melanjutkan dengan studi komparatif terhadap pandangan setiap mufasir dengan merujuk kepada sosio-histori pandangan ulama tersebut. Tentunya dalam kajian komparatif ini dengan cara mengkomparasikan secara proporsional setiap pemahaman mufasir-mufasir.[59]

Sebelum masuk pembahasan penafsiran, terlebih dahulu mengetahui jejak histori ayat. Karena, melakukan pengecekan terhadap *asbāb al-nuzūl* membantu untuk menemukan sebuah makna ayat di dalam al-Qur'an.[60]

---

[59] Anton Bakker dan Achmad Chairiz Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 63

[60] Menurut al-Zarqānī, Tidak semua ayat dalam al-Qur'an memiliki *asbāb al-nuzūl* bisa jadi ayat yang diturunkan tanpa asbāb al-nuzūl merupakan ayat yang jelas tanpa perlu pembahasan lain dan *bayān* (penjelasan) secara spesifik. Menurutnya kajian-kajian histori ayat sudah banyak ulama yang menyusun kitab khusus, di antaranya: al-Wāhidī, al-Ja'barī, Ibn Hajar, dan al-

dalam penelitian Abdul Moqsith, ia memberikan tiga *asbāb al-nuzūl* ayat, di antaranya:

Histori pertama, diriwayatkan Abū Dāwud dari Ibn ‘Abbās yang berkata bahwa ayat ini turun dalam kasus orang-orang Anṣār. Dalam kejadiannya, terdapat seorang perempuan tidak punya anak berjanji pada dirinya bahwa sekiranya ia memiliki anak, maka si anak akan dijadikannya sebagai Yahudi. Maka turunlah ayat yang melarang pemaksaan tersebut. Bahkan, ketika orang-orang Yahudi Bani Nadhīr keluar dari Madinah, orang-orang Islam mengkhawatirkan sanak saudara mereka yang ikut pergi bersama orang-orang Yahudi tersebut. “Wahai Rasulullah, bukankah anak-anak kami dan saudara-saudara kami masih hidup bersama orang Yahudi Bani Nadhīr?”, kata mereka. Maka turunlah ayat *lā ikrāh fī al-dīn*. Rasulullah berkata, “saudara dan sahabat kalian telah diberi pilihan; bersama kalian (Islam) atau bersama mereka (Yahudi)”.

Histori kedua, periwayatan dari al-Suddī. menurutnya ayat *lā ikrāh fī al-dīn* turun dalam kasus seorang laki-laki bernama Abū Huṣayn yang memiliki dua orang anak. Dalam ceritanya, beberapa padagang Syam (sekarang Suriah) datang ke Madinah dengan membawa minyak. Ketika hendak keluar Madinah, mereka didatangi dua anak

---

Suyūṭī. Lihat, al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, h. 89. Bandingkan dengan penjelasan, al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an*, h. 29. Al-Syaukānī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’an*, jilid I, h. 22-33

Abū Huṣayn tersebut. Lalu para pedagang itu mengajak dua anak tersebut masuk Kristen. Terpengaruh dengan ajakan tersebut, dua anak tersebut masuk Kristen. Dua-duanya pun dibawa ke Syam. Atas peristiwa tersebut, Abū Huṣayn mengadu ke Rasulullah dan berharap dua-duanya bisa dikembalikan ke Madinah. Dengan kasus ini, maka turunlah ayat *lā ikrāh fī al-dīn*.

Histori ketiga, pendapat lain mengatakan bahwa ayat tersebut turun untuk menegaskan bahwa orang-orang Ahli Kitab yang sudah dewasa tidak bisa dipaksa masuk Islam. Sedangkan orang-orang Ahli Kitab yang sudah ditahan, baik kecil maupun dewasa, maka boleh bagi mereka dipaksa masuk Islam. Menurut Abdul Moqsith, pendapat terakhir ini, al-Qurṭubī tidak menjelaskan nama-nama ulama yang berpendapat demikian. Sementara itu, Ibn Jarīr al-Ṭabarī mengutip pendapat Qatādah bahwa orang Yahudi, Kristen, dan Majusi tidak bisa dipaksa masuk Islam sekiranya mereka membayar pajak pada negara Islam.[61]

Hemat penulis, Dalam hal ini ada perbeda dari periwayatan al-Wāhidī, pristiwa orang-orang Yahudi Bani Nadhīr keluar dari Madinah, orang-orang Islam mengkhawatirkan sanak saudara mereka yang ikut pergi bersama orang-orang Yahudi tersebut. Peristiwa ini

[61] Abd Moqsith, Pandangan Ulama Konservatif dan Progresif tentang Tafsir Ayat Lā Ikrāh fī al-Dīn, *Islamica*, Vol. 8, No. 1, September 2013, h. 222-223

menurut al-Wāhidī diriwayatkan oleh Mujāhid. Namun Mujāhid tidak hanya meriwayat redaksi ini, ia juga meriwayat kisah seorang Nasrani yang mempunyai anak laki-laki berkulit hitam yang melarang anaknya untuk masuk Islam.[62]

Dari beragam versi *asbāb al-nuzūl* baik itu sumber periwayatan maupun redaksi cerita. Menurut Abdul Moqsith, ada benang merah yang mempertemukan bahwa berdasarkan ayat tersebut segala bentuk pemaksaan untuk masuk suatu agama tidak bisa dibenarkan, baik dari Islam ke Yahudi-Nashrani maupun dari Yahudi-Nashrani ke dalam Islam. Begitu tegasnya larangan pemaksaan agama itu hingga seorang ibu yang melahirkan pun tidak diperbolehkan memaksa anaknya untuk memeluk agama seperti agama orang tuanya. Konsisten dengan *asbāb al-nuzūl* itu, pemaksaan dalam konteks yang bagaimanapun tidak bisa dibenarkan.[63]

Setelah menemukan makna dengan cara mengidentifikasi histori, langkah selanjutnya bagaimana pandangan mufasir terkait dengan ayat ini dan histori mengenai ayat tersebut. Dalam hal ini, Abdul Moqsith melakukan analisi *interpretasi-komparatif* dengan mengakumulasi penafsiran ulama konservatif dan progresif. Dalam pandangan ulama konservatif. Abdul

[62] Abū al-Hasan ‘Alī b. Al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl al-Qur’an*, (Bairut: Dār al-Kitab al-‘Alamiyyah, 1991), h. 85-86

[63] Abd Moqsith, Pandangan Ulama Konservatif dan Progresif tentang Tafsir Ayat Lā Ikrāh fī al-Dīn, h. 223

Moqsith menyimpulkan, dari berbagai tafsir ayat *lā ikrāh fī al-dīn* yang diajukan dapat disimpulkan, bahwa menurut mereka tidak boleh ada paksaan bagi seseorang untuk masuk Islam. Sebab, keimanan dan keIslaman yang dibangun di atas fondasi pemaksaan tidak akan berdiri kokoh sehingga mudah rapuh dan hancur. Itu sebabnya, berdasarkan *sabab al-nuzūl* ayat tersebut, orang tua pun tidak dibolehkan melakukan pemaksaan agar agama anak mengikuti agama orang tuanya. Tidak hanya orang tua, seorang kepala negara seperti Khalifah 'Umar b. al-Khaṭṭāb pun tidak diberi kewenangan untuk memaksa seseorang memeluk Islam, dan mayoritas ulama tafsir menjelaskan bahwa ayat ini tidak bisa di-*nasakh* dengan ayat-ayat yang menyeru kepada perperangan. Meskipun dalam hal ini Ibn Katsīr keluar dari pandangan mayoritas ulama tafisr yaang mengangap ayat ini di-*nasakh* dengan ayat-ayat peperangan.[64]

Pandangan mayoritas ulama tafsir ini sejalan dengan Jasser Auda, bahwa ayat *lā ikrāh fī al-dīn* tidak bisa di-*nasakh* dengan ayat perang. Menurutnya, ayat yang memperbolehkan untuk berperang justru bertentangan dengan dua ratus ayat yang menyeru kepada kebebasan

[64] Abd Moqsith, "Pandangan Ulama Konservatif dan Progresif tentang Tafsir Ayat Lā Ikrāh fī al-Dīn," h. 224-230.

berakidah, saling menghormati, saling menolong, berbuat baik, pemaafan, perdamaian dan bahkan kesabaran.[65]

Dalam hal ini konsep *nasakh* tidak berlaku bagi Jasser Auda karena keterbatasan dalam menyelesaikan masalah kondisi tertentu. Bagi Auda, konsep *nasakh* seiring perubahan generasi memiliki peningkatan jumlah yang di-*mansukh* seperti klaim jumlah tabi'in lebih banyak klaim jumlah *nasakh* sahabat. Dalam perbedaan ini justru yang diprioritaskan adalah konsiliasi (*al-jam'u*). Pandangan mayoritas ulama tafsir yang menyatakan bahwa ayat ini tidak di-*nasakh* sudah cukup menjadi legitimasi, dan ditambah lagi ayat ini merupakan fondasi etis dalam beragama yang menurut Auda tidak mungkin sekali dilakukannya *naskh*.

Dalam isu ulama progresif cukup berbeda dengan kasus kajian ulama konservatif. Kajian terdahulu lebih fokus kebebasan seseorang untuk masuk Islam, dengan kesimpulan ulama tafsir sepakat tentang kebebasan seseorang untuk masuk Islam. Lain halnya dengan kajian progresif, rumusan masalah yang dikaji dalam isu ulama progresif, apakah al-Qur'an juga memberikan kebebasan kepada seseorang untuk keluar dari agama Islam?. Perihal tersebut telah dijawab oleh Jaudat Sa'id yang nantinya juga dikutip oleh Abdul Moqsith.

---

[65] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid al-Syarī'ah*, h. 145-146. Dan Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, h. 192-240.

Pandangan Jaudat Sa'id terkait ayat *lā ikrāh fī al-dīn*, dijelaskan dalam kitabnya dengan menyusun 18 argumen, kemudian diringkas oleh Abdul Moqsith menjadi tiga bagian, sebagai berikut: *Pertama*, ayat itu memberi jaminan kepada orang lain untuk tidak mendapatkan paksaan dari seseorang. Ayat itu memberi jaminan agar seseorang tidak dipaksa orang lain tentang sesuatu hal, termasuk urusan agama. Orang tua saja tidak diperkenankan memaksa sang anak untuk masuk pada agama orang tua, apalagi orang lain. Ayat ini merupakan teks fondasi atau dasar penyikapan Islam terhadap jaminan kebebasan beragama. Sa'īd menyebut *lā ikrāh fī al-dīn* sebagai *āyat kabīrah jiddan* (ayat universal).[66]

Ditambah lagi, menurut Sa'īd, ayat tersebut dinyatakan persis setelah ayat kursi yang dianggap sebagai salah satu ayat paling utama. Jika ayat kursi mengandung ajaran penyucian Allah, maka ayat tersebut mengandung penghormatan kepada manusia, yang salah satunya adalah menjamin hak kebebasan beragama.[67]

Kedua, ayat itu bisa dipahami sebagai premis-premis perintah (*kalām insyā'ī*) dan premis-premis informatif (*kalām ikhbārī*). Satu sisi ia merupakan premis perintah

---

[66] Jawdat Sa'īd, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abhāts fī al-Fikr al-Islāmī* (Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1997), h. 13

[67] Jawdat Sa'īd, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abhāts fī al-Fikr al-Islāmī* (Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1997), h. 13. Bandingkan dengan penyataan Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme*, h. 218

yang menyuruh seseorang untuk tidak melakukan pemaksaan kepada orang lain. Di sisi yang lain, menjadi premis informatif yaitu memberitahukan bahwa seseorang yang dipaksa masuk pada suatu agama sementara hatinya menolak, maka orang itu tidak bisa dikatakan telah memeluk agama itu. Ini karena agama ada di dalam kemantapan hati, bukan dalam ungkapan lisan.[68]

Ketiga, ayat itu turun untuk melarang pemaksaan dalam soal agama. Secara implisit (*ghair al-wadīh*) ayat ini mengandung makna *mukhalafah* yang berarti dengan sendirinya melarang membunuh orang yang pindah agama (*murtad*). Ulasan lengkap dari Jaudat Sa'īd, sebagai berikut:

> "Saya berpendapat bahwa ayat ini merupakan teks yang akurat yang mengharamkan pembunuhan orang murtad. Pendapat yang menyatakan bahwa orang murtad harus dibunuh memang cukup populer. Tapi, tidak berarti pendapat yang populer itu benar. Popularitas tidak menjadi rujukan hukum. Kekeliruan ini bermula dari hadits "*man baddal dīnah fa uqtulūh*". Jika saya mengambil satu pendapat bahwa hadits tidak bisa me-*nasakh* al-Qur'an, maka jelas dalam al-Qur'an tidak ditemukan hukum bunuh bagi orang murtad. Dengan demikian, orang murtad tidak boleh dibunuh. Tambahan pula, hadits itu tidak jelas sebab kehadiran. Maka kelirulah, orang yang

[68] Jawdat Sa'īd, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abhāts fī al-Fikr al-Islāmī*, 25. Yang dikutip oleh Abdul Moqsith, Pandangan Ulama Konservatif dan Progresif tentang Tafsir Ayat Lā Ikrāh fī al-Dīn, h. 233

membunuh orang lain yang berkata bahwa orang murtad tidak dibunuh".[69]

Pandangan ini sejalan dengan cendikiawan muslim Indonesia, yaitu Nurcholis Majid (Cak Nur). Ia keberatan dengan adanya hukum bunuh bagi orang yang murtad. Alasanya, hukum bunuh bagi murtad itu merupakan produk fiqh yang tidak absolut. Fiqh murtad itu, menurutnya lahir dalam konteks ketika periode awal Islam mewajibkan seluruh umat Islam menjadi anggota militer. Saat itu, keluar dari Islam dianggap sebagai tindakan disersi yang bisa dihukum bunuh. Cak Nur menambahkan bahwa fiqh murtad itu muncul jauh sebelum dikenal konsep negara bangsa (*nation state*). Artinya, dalam konteks modern sekarang, fiqh murtad itu perlu rekonstruksikan. Bagi Cak Nur, hadits "*man baddal dīnah fa uqtulūh*" bertentangan dengan visi dasar al-Qur'an yang mendukung kebebasan beragama dan Hak Asasi Manusia.[70]

Tidak hanya Jaudat Sa'īd dan Nurcholis Majid berpendapat demikian, Jasser Auda juga memberikan kritikan terhadap hukum bunuh bagi murtad (*hadd al-riddah*). Seharusnya yang dibenahi adalah dari sisi *maqāṣid*-nya, karena terminologi ulama dahulu lebih

---

[69] Jawdat Sa'īd, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abhāts fī al-Fikr al-Islāmī*, 36. Badingkan dengan Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme*, h. 219

[70] Dalam hal ini Abdul Moqsith merujuk kepada referensi, Mohammad Monib, dan Islah Bahrawi, *Islam, dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid* (Jakarta: Kompas-Gramedia, 2011), h. 192

menekan sisi hukuman bagi yang meninggalkan keyakinan yang benar.[71]

Para pakar *maqāṣid* konservatif sepakat, segala hal yang berkaitan dengan agama termasuk dari bagian *hifdz al-dīn* (menjaga agama). Berbeda dengan terminologi yang dibangun oleh tokoh *maqāṣid* kontemporer termasuk Jasser Auda, yang menginterpretasikan ulang maksud *hifdz al-dīn* yang menjadi bagian dari kebebasan kepercayaan (*freedom of faiths*).[72] Pemahaman ini merupakan upaya untuk menegasikan pandangan hukum bunuh bagi orang yang murtad, karena tidak sesuai dengan ajaran *maqāṣid* berupa *hifdz al-nafs* (menjaga jiwa). Terkait dengan hadits *man baddala dīnahu fa uqtulūh* menurut Jasser Auda, setiap hadits harus ditinjau dari aspek *maqāṣid* (tujuan-tujuan) sehingga dapat dimanfaatkan dalam kontekstualis Hadits, tentunya tujuan tersebut dibungkus melalui kemaslahatan. Menghukumi bunuh bagi orang murtad merupakan keluar dari lingkaran kemaslahatan.

Dalam mengimplementasikan hadits juga tidak diperkenankan melihat satu perspektif, sebab segala perbuatan-perbuatan Nabi harus dibedakan, sebagaimana yang dikutip oleh Jasser Auda, di antaranya pandangan al-Qarāfī dan Ibn ‘Asyur. Membeda-bedakan ini bertujuan

---

[71] Dalam versi ini, Jasser Auda mengutip pandangannya al-Āmirī dalam kitab *al-‘Ilām*. Lihat Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, h. 24

[72] Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach,* h. 60

untuk perluasan *maqāṣid* sehingga setiap implikasinya memiliki tujuan-tujuan berbeda, seperti Nabi Muhammad menyampaikan pesan ilahi, seorang hakim dan seorang pemimpin. Bahkan Ibn ‘Asyur memberikan 11 kategori maksud Nabi ketika menyampaikan hadits, di antaranya: maksud legislasi, maksud berfatwa, maksud kehakiman, maksud kepemimpinan, maksud pembimbing, maksud perdamaian, maksud pemberi nasihat, maksud konseling, maksud pengajaran cita-cita tinggi, maksud penertiban masyarakat, dan maksud non-intruksi. Ini menunjukkan, bahwa hadits memiliki unsur histori dan objek pemberlakuan. Karena bisa jadi hadits *sahīh* bertentangan dengan hadits *sahīh* lainnya, karena bukan pada aspek *ma’mul*-nya (implementatif) sekali lagi, itu disebabkan objek pemberlakuan. Dengan demikian, hadits yang berkaitan dengan hukum bunuh bagi orang murtad (*had al-riddah*) harus ditinjau kembali lagi sisi *maqāṣid*, sehingga bisa memberikan keluasan dalam interpretasi hadits tersebut.[73]

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, para ulama sepakat bahwa Islam mengajarkan untuk berkebebasan berakidah sesuai dengan maksud ayat *lā ikrāh fī al-dīn*. Redaksi ayat ini mengindikasikan dengan huruf *lā li nafyī jins*, yaitu segala bentuk upaya pemaksaan tentu dilarang.

[73] Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, h. 234-236. Bandingkan dengan Ibn ‘Asyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah,* Bab 6.

Namun perbedaan yang signifikan di antara ulama konservatif dan progresif yaitu terkait bolehkah seseorang memiliki kebebasan untuk keluar dari Islam sebagai bentuk dari kebebasan kepercayaan?.

Perihal dengan hadits yang menjadi pegangan mereka untuk memberikan sanksi terhadap orang yang murtad masih diperselisihkan. Hemat penulis, sesuai dengan tokoh-tokoh kontemporer yang tidak setuju dengan pengaplikasian hadits ini dikarenakan perlunya ada pertimbangan (konsiderasi) dalam mengaktualisasikan hadits ini. Dengan merujuk historis hadits ini, terbentuknya hukum bunuh dikarenakan orang Yahudi yang semaunya keluar masuk Islam. Tentunya ada sikap tegas dari pemuka Islam terkait dengan ini maka wajar saja hadits ini diberlakukan. Peristiwa seperti ini, sangat diperlukan ketegasan dari pemuka Islam dengan memberikan sanksi yang kuat. Tidak heran ketika saat itu hukum bunuh diberlakukan. Histori ini tidak bisa digeneralisirkan, apakah orang murtad saat ini memiliki kemiripan yang semaunya keluar masuk Islam?.

Pertanyaan yang nantinya akan muncul, apakah hadits ini masih bisa diaktualisasikan saat ini? Tentu tidak, sebab, banyak pertimbangan latar belakang penyebab seseorang menjadi murtad. Misalnya dalam perspektif konversi beragama, pindah agama banyak faktor dan sebabnya tentu tidak bisa dijustifikasi sebagai bentuk perendahan terhadap agama yang sebelumnya, bisa jadi seseorang murtad

disebabkan faktor lingkungan, faktor kenyamanan, faktor spiritual dan lain sebagainya. Memandang perpindahan agama dengan analisis konversi agama, patut untuk dijadikan sebagai pegangangan bagi orang beragama di Indonesia sebagai negeri yang plural, tujuannya adalah untuk terbentuknya kerukunan dan persaudaraan antar umat beragama.[74]

Tokoh kontemporer yang memberikan anspirasi dan menyusun argumen ini tentunya cukup kuat, seperti Jaudat Sa'id Nurcholis Majid, dan Jasser Auda. Di Indonesia sendiri, selain Nurcholis Majid juga ada Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang memberikan orasi kebebasan dalam kepercayaan baik itu masuk Islam maupun keluar Islam. Argumen lainnya, konstitusi Indonesia justru terlebih dahulu menyusun kerangka bebas dalam berakidah. Dasar hukum yang menjamin kebebasan beragama di Indonesia yaitu Pasal 28E ayat (1) UUD 1945:

> "Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali."

Dalam Pasal 28E ayat (2) UUD 1945 juga menyatakan bahwa setiap orang berhak atas kebebasan meyakini

[74] Lukita Fahriana dan Lufaefi, Konversi Agama dalam Masyarakat Plural: Upaya Merekat Persaudaraan Antarumat Beragama Di Indonesia, *Ushuluna: Jurnalushuludin,* 4, No. 2 (2018), H. 221

kepercayaan. Artinya secara yuridis, jaminan terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan sangat kuat di dalam rezim hukum di Indonesia. Bahkan, kalau diperhatikan ketentuan di dalam konstitusi, hak atas kebebasan beragama ini diberikan dengan kualitas *non derogable rights* atau hak yang tidak boleh dicabut dalam situasi apapun. Jadi, kualitas dari hak kebebasan beragama dan berkepercayaan ini memiliki kedudukan atau status yang sangat tinggi di dalam heirarki hak asasi manusia.[75]

Dengan demikian, pandangan yurudis Indonesia tidak memberikan sanksi bagi mereka yang pindah agama karena memiliki kebebasan dalam berakidah. Dan hukuman mati bagi mereka yang murtad belum bisa diterapkan di Indonesia, sebagaimana Muktamar NU ke-33 yang disusun oleh Bahtsul Masail al-Maudhui'yyah NU, bahwa hukum bunuh tidak dibenarkan dalam konteks bernegara. Apa yang diperujuangkan oleh HAM (Hak Asasi Manusia) memiliki argumen yang cukup kuat dalam al-Qur'an seperti hukum Qisas tidak mesti *al-jarhu bi jarhi, al-qatlu bi qatli* (bunuh dibalas dengan bunuh), tetapi bisa dilakukan regulasi hukum yang memberikan efek lasi (takut) tanpa mesti mengorbankan nyawa seseorang.

Selain QS. al-Baqarah [2]: 256, di ayat yang lain juga dijelaskan bahwa paksaan bukanlah otoritas manusia

[75] Budhiyono, Politik Hukum Kebebasan Beragama dan Kepercayaan di Indonesia, *Yustisia*, Vol. 2, No. 2, Mei-Agustus 2013, h. 115

bahkan Allah sendiripun tidak melakukan hal demikian, sebagaimana dijelaskan QS. Yūnus [10]: 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

"Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?"

Sesuai teori Jasser Auda, ayat ini merupakan fondasi etis yang menjadi saranan-sarana (*wasā'il*). Menurut Sayyid Ṭantawī dalam *tafsīr al-wasīt*, ayat ini memberikan informasi bahwa Allah bisa saja memberikan keimanan bagi seluruh yang ada di bumi ini dengan demikian tidak ada satupun perselisihan. Namun Allah tidak menghendaki demikian karena perbedaan tersebut memiliki hikmah yang dibangun sesuai dengan syari'at.

Dalam syari'at memiliki unsur-unsur pahala dan siksaan, itu sebebnya Allah menciptakan kekafiran dan keimanan. Bagi mereka yang kafir kepada Allah akan mendapatkan siksaan, dan mereka yang beriman mendapatkan pahala.[76] Imam al-Rāzī juga demikian, bahwa Nabi Muhammad pun tidak mempunya hak prerogatif untuk mengimani seseorang, karena hanya Allah

[76] Muhammad Sayyidd Ṭanṭawī, *al-Tafsīr al-Wasīt li Qur'an al-Karīm: Tafsīr Sūrah Yūnus,* (al-Risālah, 1986) jilid, VII, h. 196

yang mampu melakukan hal itu. Iman di sini diartikan sebagai kepercayaan yang memiliki manfaat, percuma saja bila dipaksa, tetapi tidak memiliki kemanfaatan.[77]

Menurut al-Ālūsī, maksud dari redaksi *jamī'a* ialah Allah bisa menyatukan semuanya dengan keimanan tanpa ada perbedaan, tetapi Allah tidak menginginkan itu terjadi. Allah menciptakan keimanan sebagai perintah bagi mereka yang memilih, dengan demikian Allah memberikan hak prerogatif bagi setiap individu untuk memilih keimanan masing-masing.[78] Sejalan dengan Wahbah al-Zuhailī, keimanan hanya bisa dihasilkan dari Allah melalui kehendak, petunjuk, dan hidayah-Nya. Larangan paksaan ini sebgaai bentuk adanya hak untuk memilih beriman atau sebaliknya.[79]

Hemat penulis, ayat ini menjadi legalitas tambahan terkait kebebasan kepercayaan. Ayat ini menjadi orientasi penting untuk saat sekarang, banyak para tokoh agama memberikan orasi dengan tujuan agar mereka bisa masuk ke dalam agama masing-masing. Di dalam Islam memberikan edukasi terkait ajaran Islam itu diwajibkan, namun memiliki batasan, dengan tidak ada niat paksaan

---

[77] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1981), Jilid XVII, h. 173

[78] Syihāb al-Dīn al-Sayyid al-Ālūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm wa al-Sab'u al-Matsānī*, (Libanon, Bairut: Ihyā al-Turāts al-'Arabī, t.th.), jilid XI, h. 193

[79] Wahbah al-Zuhaili, Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, jilid VI, h. 286-287

bahkan berkeinginan agar masuk Islampun tidak dibenarkan, karena demikian hak prerogratif Allah. Di dalam al-Qur'an ayat terkait larangan paksaan sangatlah banyak, di antarnya: QS. al-Baqarah [2] 253 dan 272

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِ هِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ لَٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

"Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain. Di antara mereka ada yang Allah berkata-kata (langsung dengan dia) dan sebagiannya Allah meninggikannya beberapa derajat. Dan Kami berikan kepada Isa putera Maryam beberapa mukjizat serta Kami perkuat dia dengan Ruhul Qudus. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya tidaklah berbunuh-bunuhan orang-orang (yang datang) sesudah rasul-rasul itu, sesudah datang kepada mereka beberapa macam keterangan, akan tetapi mereka berselisih, maka ada di antara mereka yang beriman dan ada (pula) di antara mereka yang kafir. Seandainya Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. Akan tetapi Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya."

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَا هُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَاتُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

"Bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk, akan tetapi Allah-lah yang memberi petunjuk (memberi taufiq) siapa yang dikehendaki-Nya. Dan apa

saja harta yang baik yang kamu nafkahkan (di jalan allah), maka pahalanya itu untuk kamu sendiri. Dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridhaan Allah. Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan, niscaya kamu akan diberi pahalanya dengan cukup sedang kamu sedikitpun tidak akan dianiaya (dirugikan)."

Larangan paksaan berdasarkan QS. Hūd [11]: 118

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

"Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat."

Larangan paksaan berdasarkan QS. al-Ra'd [13]: 31

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَ لَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ

"Dan sekiranya ada suatu bacaan (kitab suci) yang dengan bacaan itu gunung-gunung dapat digoncangkan atau bumi jadi terbelah atau oleh karenanya orang-orang yang sudah mati dapat berbicara, (tentulah Al Quran itulah dia). Sebenarnya segala urusan itu adalah kepunyaan Allah. Maka tidakkah orang-orang yang beriman itu mengetahui bahwa seandainya Allah menghendaki (semua manusia beriman), tentu Allah memberi petunjuk kepada manusia semuanya. Dan orang-orang yang kafir senantiasa ditimpa bencana disebabkan perbuatan mereka sendiri atau bencana itu terjadi dekat tempat kediaman mereka, sehingga

datanglah janji Allah. Sesungguhnya Allah tidak menyalahi janji."

Larangan paksaan berdasarkan QS. al-Qasah [28]: 56

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

"Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk."

Larangan paksaan berdasarkan QS. Fathir [35]: 8

أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

"Maka apakah orang yang dijadikan (syaitan) menganggap baik pekerjaannya yang buruk lalu dia meyakini pekerjaan itu baik, (sama dengan orang yang tidak ditipu oleh syaitan)? Maka sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya; maka janganlah dirimu binasa karena kesedihan terhadap mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat."

Larangan paksaan berdasarkan QS. al-Insān [76]: 30

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

"Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana."

Ayat-ayat telah disebutkan, memiliki implikasi terhadap larangan paksaan, larangan memberikan petunjuk, dan larangan memberikan keimanan dengan alasan Allah lah yang bisa melakukan hal demikian.

b. Argumen Qur'ani: Tentang Hak Individu

Sarana-saranan selanjutnya adalah memberikan hak individu sebagai bentuk wujud pluralitas umat beragama. Menciptakan kebebasan berkeyakinan saja tidak dapat memungkinkan adanya keberagaman. Harus ada tolak ukur untuk mendukung kebebasan berkeyakinan, salah satunya argumen hak individu, yang sebagian besar kebebasan sering dianggap sebagai nilai pribadi. Hak individu merupakan martabat manusia yang merupakan salah satu dasar universal pluralitas umat agama. Di dalam al-Qur'an telah menjamin status martabat manusia yang diberikan kepada manusia oleh Allah. Salah satu identifikasi martabat manusia adalah makhluk yang memiliki intlektual, bahkan kebijaksanaan dan kehendak bebas.[80]

Al-Quran sudah dijelaskan mengenai asal-usul manusia dan statusnya di antara makhluk-makhluk lain. Di dalam al-Qur'an menyatakan bahwa manusia telah diciptakan dalam bentuk terbaik sebagaimana dijelaskan di dalam QS. al-Tīn [95]: 4.

---

[80] Abbas M. al-'Aqqad, *al-Insān fī al-Qur'an* (Cairo: Dār al-Hilāl, t.t.), h. 57. Bandingkan dengan kebebasan kehendak yang diformulasikan oleh Bintu Syati'. Lihat, 'Āisyah 'Abd al-Rahman b. al-Syāṭi', *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur'aniyya,* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1969), h. 101-117

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

> "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya."

Dengan demikian manusia telah diciptakan dalam bentuk fisik, spiritual, dan intelektual terbaik. Kemudian perihal proses penciptaan manusia dilakukan secara langsung oleh Allah di dalam QS. al-Kahfi [18]: 7

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

> "Sesungguhnya Kami telah menjadikan apa yang di bumi sebagai perhiasan baginya, agar Kami menguji mereka siapakah di antara mereka yang terbaik perbuatannya."

Dan yang terpenting, Allah menghembuskan roh-Nya kepada manusia, dan Dia memberi pendengaran, penglihatan dan perasaan sebagaimana dijelaskan di dalam QS. al-Sajdah [32]: 9.[81]

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ

> "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur."

[81]Arif Kemil Abdullah, *The Qur'an and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur'an*, h. 65-67

Al-Qur'an juga tidak membeda-bedakan martabat manusia berdasarkan afiliasi dan identitas mereka yang berbeda. Sebagaimana dijelaskam di dalam QS. al-Isrā' [17]:70, "*Kami sangat menghormati putra-putra Adam*". Ini bentuk status yang dihormati secara universal bagi seluruh manusia tanpa membeda-bedakan primordial. Ini merupakan kata pengantar baik, bahwa manusia diciptakan oleh Allah dengan perhatian khusus. Perhatian Tuhan atas penciptaan manusia menunjukkan universalitas serta inklusivitas cinta dan kasih sayang Tuhan kepada semua orang. Tidak ditemukan penciptaan Allah kepada manusia yang berbeda-beda tentunya memiliki kesamaan. Hanya saja perbedaan fisik itu hal yang biasa tetapi tidak untuk intlektual, karena ini merupakan pembeda dengan makhluk-makhluk yang lain.[82]

Dalam kaitannya dengan martabat manusia, perlu ada tendensi untuk saling menghargai. Berkaca dengan kisah di dalam al-Qur'an, bahwa Allah pada awalnya memberi tahu kepada para malaikat bahwa Dia akan menciptakan makhluk baru yang disebut manusia. Tentunya kabar ini hal yang aneh bagi malaikat dan tampaknya tidak menyukai proyek tersebut dengan alasan bahwa manusia

[82]Ini yang dijelaskan oleh Jaudat Sa'id perihal perbedaan manusia dengan makhluk lain, menurutnya potensi intlektuallah yang membuat martabat manusia naik. Kata *ism* (benda) di dalam al-Qur'an yang kemudian diperintahkan kepada Nabi Adam untuk menjelasakn menjadi poin penting dalam mempercayai manusia untuk menjadi khalifah di bumi. Lihat, Jaudat Sa'īd, *Sunan Taghyīr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrām,* (Bairut: Dār al-FIkr al-Mu'āsir, 1998), h. 59

kemungkinan akan menyebabkan kekerasan dan pertumpahan darah di Bumi. Namun, dengan skeptis para malikat berubah begitu saja setelah menyaksikan kekuatan intelektual manusia. Menurut Jaudat al-Sa'īd, Cerita ini terekam di dalam QS. al-Baqarah [2]: 30-34,

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ(٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ(٣٢)

> "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui (30). Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar! (31). Mereka menjawab: "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." (32)

Substansi ayat di atas, memiliki maksud simbolis bahwa manusia dapat menghalau tuduhan miring dari para malaikat. Dengan cara begini manusia bisa mempertahankan martabatnya dengan menggunakan kekuatan intelektualnya.[83]

Hemat penulis, manusia mempunyai potensi berbahaya untuk melakukan kekerasan dan menumpahkan darah ketika kekuatan intelektualnya diabaikan dan martabatnya dilanggar. Hubungan antara kekuatan intelektual manusia dan martabat ini sangat koherensi, agar ada *ekuilibrium (keseimbangan)* dan diharmonisasikan maka harus diselesaikan dengan cara *tarbiyyah* (pendidikan). hubungan keduanya menunjukkan bahwa kedua fitur ini saling terkait satu sama lain, Ini berarti bahwa martabat manusia terkait dengan ideologi, kepercayaan, dan cara berpikir manusia sesuai dengan primordial masing-masing. Karena itu, menghormati martabat manusia berarti menghargai juga perbedaan ideologis mereka.

Dengan pendekatan *maqāṣid* Jasser Auda, penjelasan dimensi ini bertujuan untuk membuktikan bahwa martabat manusia tidak dapat diganggu gugat yang berdiri di atas argumen ideologi Islam yaitu al-Qur'an, tentunya argumen-argumen dibangun secara utuh. Salah satu bentuk hak individu adalah hak memilih dalam menentukan status

[83] Jaudat Sa'īd, *Sunan Taghyīr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrām,* h. 58

kepercayaan.[84] Menentukan pilihan status kepercayaan sesuai dengan pilihan masing-masing memiliki konsekuensi, bahwa pilihan itu menjadi tanggung jawab pribadi, sebagaimana dijelaskan di dalam QS. al-Najm [53] :38 "*Yaitu, bahwa tidak ada penanggung beban yang dapat memikul beban orang lain*". Pernyataan ini memberikan informasi bahwa seseorang tidak dapat menanggung akibat dari perbuatan orang lain sebagai upaya untuk tidak meniadakan gagasan tentang tanggung jawab pribadi.

Menurut al-Baghawī, ayat ini menjadi legislasi bahwa dosa seseorang tidak ditanggung oleh pihak lain begitupun sebaliknya sebagaimana Walīd b. Mughīrah tidak menanggung beban dosa ayahnya. Ia menambahkan riwayat 'Ikrimah dari Ibn 'Abbās, *"Nabi Ibrāhīm menyatakan kepada seorang laki bahwa ia menanggung dosa lain karena ulahya membunuh ayah, anak, saudara perempuan, dan hambanya. Kemudian ayat ini turun*

[84] Salah satu ulama yang memberikan penjelasan adanya *ikhtiyār* adalah ulama ahlu sunnah wa al-Jama'ah. Wahbah al-Zuhaili dalam menafsirkan QS. Yūsuf [10]: 99, menurutnya mu'tazilah menyakini tidak ada campur tangan Allah dalam memberikan kebebeasan, karena hanya manusia yang menentukan. Berbeda dengan penjelasan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang diikuti oleh kelompok al-Asy'ārī, bahwa Allah bisa melakukan itu, namun Dia tidak menginginkan biarkan manusia yang menentukan sesuai dengan pilihan masing-masing. Lihat, Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, jilid VI, h. 286-287. Bandingkan dengan penafsiran Syihāb al-Dīn al-Sayyid al-Ālūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm wa al-Sab'u al-Matsānī*, jilid XI, h. 193. Muhammad b. Yūsuf al-Syahīd Abū Hayyān, *Tafsīr al-Bahr al-Muhīṭ*, jilid V, h. 193 Dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, h. XVII, h. 173

sebagai bentuk larangan bahwa dosa hanya bisa ditangung oleh diri sendiri".[85]

Wahbah al-Zuhaili juga demikian, menurutnya ayat ini merupakan urusan pribadi dan menjadi prinsip parsial. Tak terkecuali semua orang pernah melakukan dosa, tentunya kesalahan yang dilakukannya akan ditanggung oleh dirinya sendiri.[86] Berbeda dengan Syaikh Nawawi al-Bantanī, ayat ini memberikan informasi terkait dengan dosa yang ditanggung oleh diri sendiri, karena ajaran sebelum Nabi Muhammad dalam kitab terdahulu belum ada informasi tentang pertanggung jawaban dosa diri sendiri.[87]

Dapat disimpulkan, salah satu menjaga martabat manusia adalah kebebasan beragama, dan salah satu bentuk kebebasan beragama adalah memberikan hak masing-masing. Di dunia kita bisa saling memberikan peringatan, namun di akhirat pertangung jawaban merupakan hak pribadi masing-masing. Dengan demikian hak individu merupakan media untuk mewujudkan kebebasan dalam berakidah. Sangatlah masuk akal, ketika seorang yang murtad tidak boleh dibunuh, sebab ini merupakan tangung jawab dirinya sendiri kepada Allah atas kepercayaan dan

---

[85] Al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, h. Periwayatan ini juga dipakai oleh al-Bhaidāwī dalam tafsirnya. Lihat, Muhammad Muṣlih al-Dīn Muṣṭafa al-Qūjawī al-Hanafī, *Hāsyiah Muhyiddīn Syaikh Zadāh 'ala Tafsīr al-Qādhī al-Bhaidāwī*, (Bairut: Dār al-āb al-'Alamiyyah, 1999), jilid VIII, h. 22-23

[86] Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, jilid XIV, h. 140

[87] Muhammad b. 'Umar al-Nawawī al-Jāwī, *Marāh Labīd li Kasyf Ma'na al-Qur'an al-Majīd*, (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1997), Jilid, II, h. 467

pilihan mereka masing-masing. Jangkuan ayat ini yang menjadi prioritas dalam *maqāṣidī* Jasser Auda adalah *maqāṣid al-'am*, yaitu berlaku pada cakupan yang lebih universal.

2. Praktek Moral: dalam Jangkauan Universal

a. Larangan Kekerasan antar Umat Beragama

Sarana selanjutnya adalah berbuat baik terhadap agama lain. Semua agama-agama secara praktik ajaran (syari'at) memang tidak sama, namun secara esensi ia serupa yaitu mengajarkan kebaikan terhadap sesama. Oleh sebab itu, dialog yang dilakukan oleh kelompok-kelompok lintas agama selalu mengedepankan persamaan esensi tersebut, persamaan esensi inilah yang menjadikan kerukunan dan tali persaudaraan akan menjadi kokoh dan kuat. Esensi yang dimaksud adalah ajaran kasih-sayang, anti kekerasan, berbuat baik, dan lainnya. Ajaran ini juga termasuk dari bagian etis dalam pluralitas umat beragama. Pertemuan ajaran etis yang sama, itu menandakan semua agama memiliki tendensi saling memenuhi dalam kemanusiaan, misalnya saling menolong dalam kebaikan. Di dalam Islam sendiri saling menolong dijelaskan dalam QS. al-Mā'idah [5]:2.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ
الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَ لَا الْقَلَائِدَ وَ لَا آمِّينَ الْبَيْتَ
الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَ إِذَا

حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ
صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَ تَعَاوَنُوا
عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ
وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

> "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi'ar-syi'ar Allah, dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) binatang-binatang had-ya, dan binatang-binatang qalaa-id, dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari kurnia dan keridhaan dari Tuhannya dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu. Dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya."

Menurut al-Mawardī yang dikutip oleh al-Qurtubī, ayat ini memberikan dua pesan moral, *pertama,* bahwa tolong-menolong merupakan ketaqwaan yaitu merupakan *spiritual vertikal*. *Kedua*, tolong menolong merupakan kebaikan yang berhubungan dengan *horizontal*. Secara tidak langsung, seorang muslim melakukan kebaikan dengan orang lain, dia mendapatkan ridhaan dari Allah dan kebajikan dari manusia.[88] Menurut Syaikh Ṭanṭawī, kata

[88] Abū 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr al-Qurtubī, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an wa al-Mubayyin limā Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayī al-Furqān*, (Bairut: Muassasah al-Risāah, 2006), jilid VII, h. 269. Bandingkan

bir dimaknai perluasan makna dalam berbuat baik sedangkan kata *taqwa* merupakan pensucian jiwa dari segala sesuatu yang dilarang oleh Allah.[89] Hemat penulis, perbuatan tolong menolong merupakan tindakan yang sangat baik. Tidak heran kerika kata *bir* (kebaikan) digandengan dengan kata *taqwa*, karena berbuat baik sesama manusia merupakan bentuk ketaqwaan seorang muslim kepada Allah.

Dalam Islam sendiri, perbuatan kekerasan tentu tidak dibenarkan, bahkan bentuk pemaksaan sekalipun sangat dilarang. Kalaupun ada sebagian kecil seorang muslim melakukan tindakan kekerasan bisa dilakukan *crosscheck* dalam memahami teks ilahi. Kesalahan ini biasanya terjadi ketika memahmi teks agama secara skriptualis, yaitu memahami teks secara tekstual tanpa melakukan analisis terhadap realitas. Kelompok seperti ini biasa dikenal dengan fundamentalis agama.

Menurut Jasser Auda istilah seperti fundamentalis ini merupakan labelisasi pada masa kontemporer, istilah ini bukanlah berasal dari bahasa Islam.[90] Berbeda dengan Azyumardi Azra, la membagi ke dalam dua tipologi,

---

dengan penjelasan al-Mawardi yang lengkap, ‘Alī b. Muhammad b. Habīb al-Mawardī, *Adab al-Dunyā wa al-Dīn,* (Bairut: Dār al-Minhāj, 2013), h. 168

[89] Muhammad Sayyid Ṭantawī, *al-Tafsīr al-Wasīt li Qur’an al-Karīm: Tafsīr Sūrah al-Mā’idah,* jilid IV, h. 40

[90] Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, h 114

fundamentalisme Islam pra-modem dan kontemporer.[91] Fundamentalisme Islam pra-modern muncul disebabkan situasi dan kondisi tertentu di kalangan umat Islam sendiri. Oleh karena Itu, gerakannya lebih *genuine* dan berorientasi ke dalam umat Islam sendiri. Gejala ini terlihat utamanya dalam konteks munculnya gelombang yang sering disebut sebagai kebangkitan Islam (*Islamic Revivalism*). Tipologi kedua, fundamentalisme kontemporer atau bisa disebut sebagai neo-fundamentalisme, bangkit sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial, budaya, politik, dan ekonomi Barat baik sebagai akibat kontak langsung dengan Barat maupun melalui pemikir muslim.

Dalam konteks ini, Maryam Jameelah dan ‘Abd al-Qodir al-Sufi yang sering dijuluki penulis kaum fundamentalis misalnya, menuduh tokoh-tokoh modenisme Islam khususnya tokoh Mesir yang berpengaruh seperti Sayyid Jamal al-Dīn Afghani, Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan sebagai *agen imperialisme Barat*. Sementara Al-Sufi secara khusus melemparkan tuduhan bahwa pelopor-pelopor modernisme itu adalah agen *Free Masonry*. menurutnya, kelompok ini sengaja dibentuk sebagai diperalat oleh organisasi rahasia kaum Yahudi itu untuk merusak Islam dan melemahkan kaum muslimin dari dalam Islam.[92]

---

[91] Azyumardi Azra, Memahami Gejala Fundamentalisme, *Jurnal llmu dan Kebudayaan: Ulumul Quran,* IV, No. 3, (1992), h. 18

[92] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina. 1999), h. 6-7. Bandingkan penjelasan dalam

Tuduhan-tuduhan kelompok fundamentalisme Islam terhadap kaum modernisme Islam, bermuara dari alasan pengaruh oleh paradigma Barat. Menurut Fazlur Rahman, wajar saja mereka menganggap salah, karena sebagai anti-tesis Barat menolak semua paradigma yang dibawa oleh kaum modernisme. Bahkan penolakan mereka terhadap Barat sekalipun memiliki tendesi untuk menafikan pluralisme.[93] Seharusnya penolakan harus didasari dengan doktrin agama bukan dari egoisme. Imam al-Ghazālī sendiri menerima pandangan seseorang yang bahkan berbeda teologi. Karena menurutnya perbedaan itu tidak bisa menafikan pandangan orang lain yang dianggap benar. Bukan justru menolak karena berbeda latar belakang, seharunya yang ditolak adalah terjadi kontradiktif dengan sumber-sumber primer Islam. Kasus ini terjadi pada masa al-Ghazālī yang banyak menolak filsafat, padahal banyak filsafat yang justru sejalan dengan ajaran Islam sehingga tidak boleh ditolak. Orang seperti ini menurut al-Ghāzali adalah *du'afā' al-'uqūl* (lemah intlektual).[94]

Kelompok fundamentalis inilah yang sering menafsirkan ayat-ayat secara skriptual, misalnya keharusan berperang dengan orang kafir dengan alasan di dalam al-Qur'an telah dijelaskan secara eksplisit. Tidak hanya

Muwaffaq Banī al-Marjah: Ṣahwah al-Rajul al-Marīd, (Kuwait: al-Nasyar al-Tauzī' wa al-'Ilān, 1984), h. 348

[93] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, h. 18-19

[94] Abū Hāmid al-Ghāzalī, *al-Munqid min al-Dalāl*, h. 78

fundamentalis berdasarkan *nash*, kelompok ini juga berfundamentalis dalam teologi baik itu secara skriptual maupun radikal. Kelompok teologi-fundamentalis skriptual biasanya memaksakan ketaatan masyarakat kepada yang dianggap Islam dan mengambil jalan kekerasan. Sendangkan teologi-fundamentalisme radikal yang mempercayai ekspansi dan afresi ala pemahaman Islam versi mereka, mereka dapat mengambil jalan kekerasan dan teroris.[95]

Kelompok seperti ini harus diwaspadai agar pluralitas umat beragama tetap berjalan dengan baik. Memberikan edukasi bagi generasi bangsa bahayanya kelompok fundamentalis dalam memahami teks agama, menjadi penting untuk menanggapi dengan memberikan argumen yang kuat tentang larangan berbuat kekerasan apalagi berbuat kekerasan atas agama dan teks agama. Berbuat kekerasan sangat dilarang keras, sebagaimana argumen Qur'ani yang telah dijelaskan sebelumnya QS. al-Baqarah [2]: 256.

b. Saling Memaafkan dan Menebar Kasih Sayang

Pemaaf juga merupakan bagian dari sarana dalam menjalani pluralitas umat beragama. Dalam Islam diyakini, bahwa pemaaf merupakan bagian sifat Allah sebagaimana di dalam QS. al-Hajj [22]: 60 *"Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun*". Bahkan Nabi

[95] Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, h. 147-148

Muhammad juga merupakan prototaip Islam yang mengajarkan untuk saling pemaaf. Manifestasi adab Nabi Muhammad salah satunya pemaaf telah direkam dalam QS. Alī ‘Imran [3]: 159.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

> “Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.”

Karakter utama dari Nabi tidak hanya pemaaf, tetapi juga pribadi belas kasih (*rahmah*), sikap penuh kelembutan (*lutf*), bermusyawarah, dan serta tawakkal.

Dalam pendekatan historis, ayat ini membicarakan tentang perdebatan sahabat Abū Bakar dan ‘Umar b. Khattab tentang tawanan perang Badar. Abū Bakar menyuarakan pendapat, bahwa mereka sebaiknya dikembalikan kepada keluarga mereka dengan syarat membayar tebusan. ‘Umar justru berbeda, ia berpendapat sebaiknya mereka dibunuh karena ini merupakan perintah

keluarganya. Perdebatan ini membuat Rasulullah SAW kesulitan di dalam memutuskan, kemudian turunlah ayat ini sebagai dukungan atas pendapat Abū Bakar r.a.[96]

Dari historis di atas memberikan informasi bahwa Nabi Muhammad ketika menerima keputusan Abū Bakar merupakan jalan pemaaf. Kesalahan yang terjadi ketika perang, Nabi anggap sebagai masa lalu diberikan sanksi tanpa memerlukan hukum bunuh. Pada kasus ini, 'Umar b. Khattab tentu tidak salah dalam memberikan pendapat, karena itu bukanlah pandangan pribadi tanpa ada alasan. Menurut Sahal al-Tustarī, ayat ini menjelaskan bagaimana dalam bersikap memaafkan kesalahan. Sahal memaknainya sebagai *tajawaz 'an zulalihim…* yaitu dengan melupakan masalah yang telah lewat dengan cara memaafkan. Maksud kalimat ini memiliki korespondensial dengan trem sebelumnya, dengan melihat *asbāb al-nuzūl* bahwa Nabi Muhammad dihadang dengan kebingunan di dalam memutuskan kedua pendapat bagaimana menangani kasus tawanan perang. Ternyata ayat ini mendukung sekali dengan pendapat Abū Bakar dengan cara bersikap lemah lembut sebagai bentuk rahmah dari Allah, dan kesalahan yang telah diperbuat oleh mereka dengan cara

[96] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Mantsūr al-Tafsīr bi al-Ma'tsūr*, (Qāhira: Markaz Hijr li Buhūts wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Isalāmiyyah, 2003), jilid IV, h. 159. Bandingkan dengan diksi, Abū al-Fidā' Ismā'īl b. Katsīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm,* (Qāhirah: Maktabah Awlād al-Syaikh al-Turāts, 2000), jilid III, h. 234. Histori ini juga bisa dikaitkan dengan hukum bunuh bagi orang murtad, sebab hukum bunuh bukanlah advokasi final dalam memberikan sanksi. Masih banyak cara yang harus diperhatikan dan diulas kembali.

memaafkannya. Ia melanjutkan, apabila rahmat menyertaimu maka haruslah bersimpati dengan lemah lembut. Tetapi apabila kamu menyampaikannya dengan tindakan kasar, maka orang-orang di sekelilingmu akan menjauhi atau memisahkan diri. Memaafkan dengan cara menghapus dan melupakan perilaku jahat orang lain menjadi salah satu elemen penting dalam pemaafan.[97] Sedangkan dalam *bi umūm al-fādz*, ayat ini tidak hanya berlaku kepada Nabi Muhammad, tetapi juga berlaku bagi semua umat muslim yang wajib mengikuti karakter pemaaf Nabi Muhammad. Mengkompromilan historis dan keumuman lafadz mengantarkan satu paradigma *maqāṣidī*.

Sangat jelas, sifat pemaaf merupakan karakter yang dicontohi langsung oleh Nabi Muhammad. Karakter baik pada diri Nabi Muhammad sebenarnya tidak ada hubungan dengan spritual agama. Karakter pemaaf telah dibentuk sebelum datangnya Islam, setelah datang syari'at Islam menambah kokoh karakter Nabi Muhammad. Berbeda dengan manusia lainnya yang bukan orang pilihan seperti Nabi, karakter pemaaf tidak muncul begitu saja. Diperlukan banyak proses internalisasi dan pembiasaan. Tidak hanya pemaaf, karakter lainnya kemungkinan bisa terbentuk oleh pengaruh faktor-faktor lain yang secara

[97] Muhammad Sahal b. 'Abdullah b. Yūnus b. 'Īsa b. 'Abdullah b. Rafī' al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm,* (Qāhirah: Dār al-Haram al-Turāts, 2004), h. 127-127

intens berinteraksi dengannya, seperti keluarga, lingkungan sosial, dan agama.

Kesediaan untuk memaafkan bisa dipengaruhi oleh faktor-faktor tertentu, salah satu faktor yang mempengaruhi *personality traits* (karakter pribadi) yang sendiri memiliki dimensi-dimensi seperti *agreeableness* (kesesuaian), *conscientiousness* (kesadaran) dan *emotional stability* (stabilitas emosi). Menurut J. L. Smith, ketiga dimensi *personality traits* ini memiliki koherensi positif dengan religiusitas.[98]

Tidak bisa dipungkiri, pemaafan berhubungan erat dengan spritual agama. Semakin dipenuhi dengan spritual agama, maka semakin tinggi potensi pemaafan pada dirinya. Dengan demikian, secara tidak langsung religiusitas memiliki potensi untuk memunculkan pemaafan pada seseorang karena pada dasarnya setiap agama mengajarkan cinta dan kasih sayang yang mendorong sikap memaafkan. Namun pemahaman ini bisa sebaliknya, bahwa religiusitas juga dapat membuat seseorang melakukan pembalasan. Hal tersebut memungkinkan religiusitas sebagai alasan seseorang untuk tidak memaafkan kesalahan orang lain.

---

[98] Tri Kurniati Amrilah, Prasetyo Budi Widodo, Religiusitas dan Pemaafan dalam Konflik Organisasi pada Aktivis Islam di Kampus Universitas Diponegoro, *Jurnal Empati*, IV, No. 4 (Oktober 2015), h. 288-289. Bandingkan dengan penelitian J. Lodi Smith, Social investment and personality: A meta-analysis of the relationship of personality traits to investment in work, family, religion, and volunteerism. *Personality and Social Psychology Review*, I, No. 11, (2007), h. 68-86.

Dalam lingkungan yang spritual religiusitas tinggi akan sangat mudah untuk mempraktekkan pemaafan. Sikap pemaafan dapat dijadikan suatu alternatif penyelesaian konflik dalam kelompok. Misalnya di dalam yurisprudensi Islam, pemaafan menjadi sikap pertimbangan dalam yurisprudensi pidana Islam salah satu mengenai qisas. Dalam histori pra-Islam kita tahu bahwa qisas menjadi media praktek untuk menyelesaikan tindakan kriminal. Namun, datangnya Islam memberikan respons terhadap qisas regulasi yang baru, yaitu dengan cara keadilan, kesetaraan, moralitas, dan pertanggung jawaban individu.

Paradigma qisas dalam al-Qur'an menekankan pada prinsip rehabilitatif, yaitu mereformasi moralitas masyarakat, khususnya pelaku tindak pembunuhan. Hal ini dapat dilihat dengan adanya alternatif hukuman yang ditawarkan al-Qur'an, yaitu membayar diyat, memberi maaf, dan menyelesaikannya dengan perdamaian. Alternatif hukuman ini bertujuan untuk menyelesaikan konflik dengan mengedepankan toleransi dan menghilangkan rasa dendam. Hukuman qisas bukan semata-mata untuk melakukan *social control* dengan bunuh dibalas bunuh, tetapi untuk *social engineering* yaitu menjaga kelangsungan kehidupan manusia. Pengambilan sikap seperti itu justru bisa minimalisir konflik yang tidak berkesudahan.[99]

[99] Ali Sodiqin, *Hukum Qiyas, Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), h. 192-193

c. Menghormati Umat Beragama

Menghormati maksudnya tidak mengangap kelompok lain rendah. Dalam memandang umat lain seharunya dengan inklusifitas, tidak dengan eksklusifitas, demikian penghormatan kepada umat lain dipandang berdasarkan martabat manusia. Dari semua pembahasan fondasi etis, akan berakhir menjadikan simpati dengan umat lain. Dengan sendirinya simpati melahirkan ekspresi penghormatan antar umat beragama. Ayat yang digunakan rujukan sama dengan ayat sebelumnya, karena keumuman lafadz memberikan bermcam-macam *dilalah maqāṣid*.

Sikap menghormati yang jarang sekali diaktualkan, menerima pandangan yang berbeda agama bahkan dewasa ini umat muslim belum bisa menyelesaikan konflik internal. Konflik yang dimaksud, belum bisa bersikap dewasa dalam menyelesaikan perbedaan teologi, madzhab fiqih, tasawwuf, dan praktik lainnya. Seharusnya usaha untuk menyelesaikan konflik internal harus didahului agar nantinya perbedaan eksternal menjadi mudah dalam merealisasikannya.

Dalam kasus lain, setiap tahun kita dipertonton dengan polemik masyarakat muslim terkait bolehkan mengucap selamat natal. Boleh dan tidaknya itu menjadi hak progratif pribadi dengan catatan berpegang dengan sumber-sumber yang jelas, namun yang harus diperhatikan bagaimana internal muslim bisa menyikapi perbedaan ini. Tak heran

sebagian kelompok mengkafir-kafirkan kelompok yang membolehkan. Padahal mengucapkan selamat Natal merupakan bagian sikap menghormati antar umat beragama. Habib ‘Alī al-Jufri muridnya Habib ‘Umar pernah memberikan ulasan di akun media pribadinya

> “terserah mereka yang tidak setuju dengan memperbolehkan mengucapkan selamat natal, bahwa yang terpenting adalah mengucapkan selamat bukan lah kita membenarkan sejarah itu, bukan juga berhubungan dengan akidah sebab kita sudah mengetahu bahwa kita memeliki aqidah yang berbeda, akan tetapi mengucapkan selamat itu berhubungan dengan makna kebaikan, menjalin hubungan yang baik, menyebarkan kebaikan, sebagai bentuk egaliter cucu adam, dan berupaya merendahkan (menghilangkan) kebencian.

Namun ucapan ini tidak sedikit yang menghujat, bahkan mencaci secara personal.[100]

Contoh kasus lainnya, Ormas Islam di Indonesia sebut saja Nahdatul Ulama baru-baru ini menjadi *trending* terkait menggantikan sebutan kafir menjadi non-muslim yang diselenggarakan oleh Lembaga Bahtsul Masail NU. Identifikasi masalah yang diangkat oleh NU adalah bagaimana dengan status non-muslim dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara? Karena kata kafir bila merujuk pada kajian yurisprudensi Islam klasif, kategori kafir diklasifikasikan, di antaranya: *kafir harbi, kafir*

[100] Tulisan ini dimuat dalam blog pribadi beliau, lihat: http://www.alhabibali.com/writings-ar/. Dilihat pada tanggal 1 april 2020, pukul 13:30

mu'ahad, kafir musta'man, dan kafir dzimmi.[101] Setelah melakukan diskusi maka kesimpulan adalah status kata kafir dalam konteks kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara di Indonesia tidak termasuk dalam empat kategori kafir tersebut, namun dianggap sebagai warga negara (*muwathin*), dan kata kafir sendiri berubah menjadi sebutan non-muslim.

Hasil diskusi ini tidak sedikit yang menolak, dengan alasan kata kafir sendiri sudah menjadi kosa kata ilahi yang tidak mungkin dihapus oleh manusia. KH. Afifuddin Muhajir Situbondo selaku ketua LBM NU, menjawab kesalahpahaman ini. Menurutnya yang harus diketahui dalam kajian Bahtsul Masail di Munas itu tidak membahas apakah non-Muslim di Indonesia ini kafir atau bukan. Akan tetapi yang menjadi perbincangan dalam bahtsul masail adalah bagaimana mengkategori mereka dalam status bernegara. Apakah masing-masing mengikuti kategori ulama fiqih baik itu kafir harbi, mu'ahad, musta'man, dan dzimmi. Dari beberapa kategori ini tidak memadai defenisinya sebagai warga Indonesia, dengan demikian jawabannya adalah mereka dikategorikan

[101] Defenisi terkait dengan istilah kafir di atas telah banyak diulas oleh ulama fiqih, lihat Abū Zakariyā Yahya b. Syarif b. Murai b. Hasan al-Nawawī, *Kitāb Majmū: Syarah al-Muhadzzab li Syairāzī*, (Mesir: Qāhirah, al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th.). Bandingkan dengan literasi fiqih madzhab lainya seperti, Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Ruysd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (Madinah Munawwarah: Dār al-Khadīrī li Nasyar wa al-Tauzī', 1419H). Dan Abū Muhammad b. Ghānim b. Muhammad al-Bahgdādī, *Majmū' al-Dhamānāt fī Madzhab Imām al-'Adzam Abī Hanīfah al-Nu'ām*, (Mesir: Qāhirah, Dār al-Salām, 1999)

sebagai non-muslim dalam.[102] usaha NU dalam mengubah kafir menjadi non-muslim merupakan suatu tindakan sangat cerdas dalam menghormati umat beragama. Aksentuasi yang dilakukan berasaskan kepada status dalam bernegara, karena Indonesia tidak bisa dikatakan sebagai *dār al-Islam*, yang mementingkan sebelah pihak. Namun tidak dikategorikan sebagai *dār al-harb* yang menganggap non-muslim menjadi musuh dan harus diperangi.[103]

Dari semua penjelasan mengenai fondasi etis dalam pluralitas umat beragama merupakan bentuk toleransi antar umat beragama. Toleransi merupakan istilah kata yang mencakupi dari semua fondasi etis. Dalam al-Qur'an sangat jelas mengenai tema kebebasan berkeyakinan, pengampunan serta menghormati martabat manusia merupakan ajaran yang penting dalam Islam untuk diaktualisasikan sebagai masyarakat yang bernegara Dengan cara ini, umat Islam bisa menjalin hubungan yang baik dan berkomunikasi yang aktif.

---

[102] Ulasan lengkap mengenai tanggapan ketua LBM NU (Lembaga Bahtsul Masa'il Nahdhatul 'Ulama) terkait polemik menggantikan sebutan kafit menjadi non-muslim di Indonesia, lihat: https://www.nu.or.id/post/read/103272/penjelasan-perumus-bahtsul-masail munas-nu-soal polemik-kafir. Dilihat pada tanggal 1 april 2020, pukul 14:05

[103] Istilah *dār al-Islām* diartikan sebagai negara yang mengaktualisasikan regulasi syari'at Islam, sedangkan *dār al-harb* lawan dari *dār al-Islām* yang menerapkan regulasi kafir yang tidak sejalan dengan sumber primer Islam. Menurut Sayyid Qutub, *dār al-Harb* bisa dikategorikan sebagai negara yang menerapkan sistem *jahiliiyah*. lihat: Jasser Auda, *Fiqh Maqāṣid*, h. 192. Bandingkan dengan, Sayyid Qutub, *Ma'alim fī Ṭarīq*, (Beirtu: Dār al-Syurūq, 1979), h. 8

Dari pemaparan argumen etis, ada topik yang menjadi hirarkis dengan merujuk teori sistem hirarki Jasser Auda, yaitu status hukuman mati bagi orang murtad, karena ini berkaitan dengan kenyamanan dalam menganut kepercayaan yang baru. Dari pelbagai argumen, hukuman mati tidak menjadi regulasi alternatif. *Hifdz al-nafs* (menjaga jiwa) menjadi sakral sekali tinimbang *hifdz al-dīn* (menjaga agama). Peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Nabi Muhammad menjadi saksi, hukuman mati tidak mudah diterapkan begitu saja. Harus banyak konsiderasi-konsiderasi yang memenuhi agar terwujudnya hukuman mati, terutama hukuman mati bagi orang murtad yang sudah jelas sekali bertentangan dengan hak individu dan kebebasan beragama.

D. *Tafsīr Maqāṣidī*: Mewujudkan Prinsip Pluralitas Umat Beragama

Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, ada diversitas antara agama sebagai doktrin dan agama sebagai perilaku yang dipraktekkan dalam sehari-hari. Tujuannya adalah sebagai diversitas ajaran agama berdasarkan teks ilahi dan paradigma seseorang yang dihasilkan. Pluralitas umat beragama merupakan paradigma seseorang dalam memahami heterogenitas agama berdasarkan al-Qur'an.[104] Dari penjelasan terkait fondasi etis

[104] Emile Durkheim membedakan istilah religion dan religious phenomena. Religion menunjukkan pada keyakinan atau dogma, sementara religious phenomena menunjukkan pada sikap mental dan perilaku keagamaan.

pluralitas umat beragama, bisa disimpulkan toleransi dengan ekpresi tanpa paksaan dalam beragama, memberika hak individu, pemaaf, larangan kekerasan, dan menghormati martabat manusia merupakan sarana dalam mencapai *maqāṣīdī*.

Menurut Jasser Auda, membedakan antara sarana dan tujuan sangatlah penting, karena membuka pelbagai kemungkinan untuk ijtihad dalam kondisi baru.[105] Sarana-sarana yang telah dijelaskan di dalam bab sebelumnya kemungkinan bisa berubah sesuai dengan situasi mujtahid. Mungkin kondisi saat ini, sarana yang telah disebutkan pada bab sebelumnya menjadi ekspresi toleransi yang sangat diperlukan saat ini. Dengan merealisasikan sarana-sarana dalam pluralitas umat beragama, puncak hasilnya menemukan tujuan-tujuan di balik permasalahan. Dalam hal ini, penulis uraikan beberapa tujuan yang menjadi prinsip penting dalam pluralitas umat beragama.

1. **Kesataraan dan Persamaan**

   Memberikan hak individu merupakan bagian dari kesataraan dan persamaan. Bahwa manusia berbeda dalam doktrin agama tidak bisa menjadi alasan dalam menolak persamaan dalam kemanusiaan. Cerita yang sangat popular dalam al-Qur'an, yaitu perseteruan Malaikat ketika Allah hendak menciptakan manusia. Cerita ini tidak hanya diceritakan dalam al-Qur'an justru banyak ditemukan dalam kitab-kitab terdahulu. Dari kisah ini memberikan simbol bahwa

---

Lihat, Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life, translated by Joseph Ward Swain*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1976), h. 23-47

[105] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h 187-188.

manusia pada dasarnya amanah dari Allah untuk memperbaiki keadaan di bumi. Pemilihan manusia mejadi khalifah di bumi tidak didasarkan etnik, agama, suku dan lainnya. Justru Allah menggunakan kata universal bagi seluruh manusia.[106]

Kesataraan dan persamaan adalah sebuah istilah yang lahir sebagai sikap perlawanan terhadap isu diskriminasi sosial dalam kehidupan masyarakat. Kisah di atas menjadi bukti bahwa Allah memuliakan manusia dengan memberikan perlawanan bahwa manusia merupakan makhluk yang dianugerahkan intlektual sebagaimana dijelaskan di dalam QS. al-Baqarah [2]: 31 dan QS. al-Isrā' [17] :70.[107]

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

"Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!"

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

"Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan."

---

[106] 'Āisyah 'Abd al-Rahman b. al-Syāṭi', *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur'aniyya,* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1969), h. 26

[107] Jaudat Sa'īd, *Sunan Taghyīr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrām*, h. 58-60

Dari hal ini kemudian muncul permasalahan, apabila Islam mengajarkan kesataraan dan persamaan lantas kenapa Allah menciptakaan perbedaan?. Menurut Sayyid Ṭanṭawi, perbedaan ini justru mempertegas adanya syari'at dari Allah. Dengan demikian manusia yang menjalani syari'at bisa mengambil hikmah dari perbedaan. Menurutnya dalam syari'at memiliki unsur-unsur pahala dan siksaan, itu sebabnya Allah menciptakan kekafiran dan keimanan. Bagi mereka yang kafir kepada Allah akan mendapatkan siksaan, dan mereka yang beriman mendapatkan pahala.[108]

Kesetaraan dan persamaan sesama manusia tidaklah difahami sebagai doktrin bahwa manusia harus disamakan dan diseragamkan, karena kesetaraan dengan kesamaan berbeda secara substansi. Jika kesamaan menuntut terhadap terciptanya kesamaan manusia, maka kesetaraan lebih menuntut adanya kedamaian dan kesejahteraan yang merata, sehingga walaupun manusia berbeda, namun manusia adalah setara. Manusia bisa dikatakan memiliki derajat yang berbeda namun itu hanya dalam dimensi normatif dalam wilayah hubungan antara Tuhan dengan manusia.

Berbeda halnya dengan hubungan antar sesama manusia merupakan mahluk yang setara dan tidak ada perbedaan. Dalam Islam argument kesetaraan dan persamaan sangatlah kuat sekali, sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Nisā' [4]: 135

---

[108] Muhammad Sayyidd Ṭanṭawī, *al-Tafsīr al-Wasīt li Qur'an al-Karīm: Tafsīr Sūrah Yūnus,* (al-Risālah, 1986) jilid, VII, h. 196

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan."

Ayat ini berbicara tentang larangan membela seseorang karena ikatan keluarga, begitu juga dengan penjelasan QS. al-Hujarāt [49]: 9

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

"Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil."

Ayat ini menjelasakan tentang anjuran berada pada posisi tengah dalam menyelesaikan perselisihan antar golongan.

Indikasi dari redaksi ayat tersebut memberikan informasi bahwa Islam sangat menjunjung tinggi dengan kesataraan sesama manusia. Dengan demikian penjelasan tokoh mufasir di atas mengenai kesataraan menjadi pijakan dalam mewujudkan tujuan-tujuan pluralitas umat bergama.

2. Rejuvenasi Persatuan Umat Beragama

Istilah persatuan sering dikaitkan dengan kesatuan yang diartikan sebagai dalam keadaan satu. Dalam Kamu Besar Bahasa Indonesia, persatuan diartikan sebagai gabungan, ikatan, kumpulan, dari beberapa bagian yang sudah bersatus dangkan kesatuan merupakan perihal keesaan, sifat tunggal.[109] Dengan demikian, persatuan dan kesatuan merupakan sebuah prinsip tidak disintegrasi. Sedangkan kesatuan berarti keadaan utuh, tidak terpecah-pecah, yang merupakan *unifikasi* (gabungan) dari heterogenitas da kemajemukan. Sehingga bila dikaitan dalam negara bangsa Indonesia, maka menjadi suatu prinsip persatuan dan kesatuan adalah keadaan satu atau tunggal yang menuntut konfigurasi yang utuh dari kemajemukan khusus Indonesia.

Dalam al-Qur'an, persatuan menggunakan istilah *ukhuwwah*. Menurut al-Aṣfahānī, term *ukhuwwah* berakar dari kata *akhun* (أخ) atau *akhawun* (أخو), yaitu memiliki ikatan saudara, atau ikatan hasil dari satu susuan. Kemudian kata ini dipinjam ke bahasa Qur'an yang mempunyai arti ikatan dengan

[109] Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 1273

orang lain dari sisi bangsa atau suku (*qabīlah*), ikatan agama (*al-dīn*), ikatan profesi (*ṣan'ah*), ikatan transaksi (*mu'āmalah*), dan ikatan cinta kasih atau persahabatan (*mawaddah*). Ikatan ini tidak berdasarkan garis keturunan, berbeda dengan term *akhun* versi pertama.[110] Defenisi kedua yang digunakan oleh al-Aṣfahānī berdasarkan kepada ayat-ayat al-Qur'an, misalnya berkaitan dengan *ukhuwah al-dīn* terdapat dalam QS. al-Hujarāt [49]: 10.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

> "Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat."

Lantas *ukhuwwah* yang bagaimana dalam mewujudkan persatuan umat beragama?. Dari sekian banyak ayat yang menjelaskan *ukhuwwah*, penulis mengkonfigurasikan tiga macam bentuk klasifikasi yang nanti diaktualisasikan dalam masyarakat pluralitas beragama terutama di Indonesia. *Pertama, ukhuwwan insaniyyah* yaitu memiliki ikatan manusia. *Ukhuwwan* ini membicarakan tentang prinsip dasar yang dimiliki setiap manusia, bahwa mereka makhluk yang diciptakan dalam keadaan sama, dimuliakan oleh Allah dalam keadaan sama, dan diberikan pengetahuan yang sama.

[110] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfādz al-Qur'an*, h. 68

Sebagaimana dijelaskan di dalam ayat sebelumnya QS. al-Baqarah [2]: 31 dan QS. al-Isrā' [17] :70.

Kedua, *ukhuwwah waṭaniyyah* yaitu memiliki ikatan dalam berbangsa. Ikatan ini berfungsi sebagai tatanan dalam kehidupan bermasyarakat berbangsa dan bernegara. Ikatan yang didasari dengan bernegara bertujuan untuk mewujudkan perkembangan bagi negara. Di Indonesia, persatuan menjadi falsafah negara yang ke-3. Asas ini menjadi penting untuk merawat kemajemukan dan heterogenitas berbagai agama, suku, bahasa, dan budaya untuk tetap dalam kerangka persatuan. Dalam memberikan contoh, bahwa kaum Tsamud sebagai saudara Nabi Ṣaleh dan kaum 'Ad sebagai saudara Nabi Hud sebagaimana dijelaskan di dalam al-'A'rāf [7]: 65 dan 73

وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ

"Dan (Kami telah mengutus) kepada kaum 'Aad saudara mereka, Hud. Ia berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain dari-Nya. Maka mengapa kamu tidak bertakwa kepada-Nya?"

وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَ لَا تَمَسُّو هَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

"Dan (Kami telah mengutus) kepada kaum Tsamud saudara mereka Shaleh. Ia berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya. Sesungguhnya telah datang bukti yang nyata kepadamu dari Tuhanmu. Unta betina Allah ini menjadi

tanda bagimu, maka biarkanlah dia makan di bumi Allah, dan janganlah kamu mengganggunya dengan gangguan apapun, (yang karenanya) kamu akan ditimpa siksaan yang pedih."

Begitu juga dijelaskan di dalam QS. Hūd [11]: 61

وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ

"Dan kepada Tsamud (Kami utus) saudara mereka Shaleh. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya)."

Dari ketiga ayat ini menceritakan dua kelompok yang memiliki ikatan *qabīlah* (suku, bangsa, dan kabilah). Menurut Fakhrudīn al-Rāzī, ayat ini menceritakan tentang garis keturunan antara Ṣaleh dengan Tsamūd, dan Nabi Hūd dengan kaum 'Ad. Ayat ini pada akhirnya memberikan informasi tentang kewajiban seseorang untuk bertauhid kepada-Nya. Dan informasi lainya, dua kelompok ini diciptakan Allah dari bumi.

Fakhruddīn al-Rāzī memberikan dua alasan kenapa manusia diciptakannya dari bumi-Nya. Analogi pertama, bahwa manusia merupakan makhluk yang berasal dari air mani. Menurutnya, air mani berasal dari darah mentruasi, kemudian air mani muncul dari darah. Tidak berhenti di sini,

kemudian dijelaskan kembali bahwa darah muncul dari *aghziyyah* yang diartikan asupan gizi. *Aghziyah* bisa diperoleh dari hewan dan tumbuh-tumbuhan. Kebanyakan asupan gizi berasal dari tumbuh-tumbuhan, yang hidup dan muncul di bumi. Dari analogi seperti ini, maka manusia diciptakan dari bumi, karena pada dasarnya air manis bisa muncul dari asupan gizi yang diperoleh dari bumi. Analogi kedua, teks ayat tersebut tidak bisa dipahami secara tekstual, sehingga membutuhkan pemahaman *ta'wīl*.[111] Dari kedua pandangan ini bisa disimpulkan, bahwa manusia merupakan makhluk yang diciptakan dari bahan yang sama. Kesamaan ini tidak menutup kemungkinan untuk bisa bersatu dalam kehidupannya.

Ketiga, *ukhuwwah Islamiyyah* yaitu memiliki ikatan dalam beragama yang dimaksud adalah Islam. *Ukhuwaan* ini merupakan modal untuk menyelesaikan perbedaan-perbedaan yang ada dalam internal Islam. Prinsip ini menjadi penting juga untuk mengharmonisasi antar umat Islam agar tidak terjadi kronfontasi dan disintegrasi. Di Indonesia masih belum dewasa menyikapi perbedaan internal seperti dalam bermadzhab, berbeda ideologi, berbeda paradigma tafsir, dan lainnya. Dengan hadirnya *ukhuwah Islamiyah* menjadi sebuah ikatan, tidak saja secara emosional, namun juga secara spritiual.

Menurut Nurcholis Majid, kontroversi yang sering terjadi di internal muslim Indonesia adalah dalam bidang pemahaman

[111] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, jilid XVIII, h. 18

yang sering tersamar bercampur dengan unsur-unsur di luar masalah pemahaman. Cak Nur menyebut unsur-unsur luar itu jika dapat dipadatkan dalam kata-kata dapat disebut "kepentingan tertanam" (*vested interest*), baik pribadi maupun kelompok, yang terbentuk oleh karena faktor sosiologis, politis, ekonomis, kesukuan, kedaerahan, dan seterusnya. Dalam tingkat ini, menurut Cak Nur, inti persoalan biasanya menjadi semakin sulit dikenali, dan elemen emosi subjektif gampang sekali mendominasi keadaan.

Dalam konteks ini, Cak Nur memberikan solusi untuk memecahkan masalah ini dengan perhatian atas ajaran agama berkaitan dengan apa yang disebut *ukhuwah islāmiyah*. Ajaran mengenai *ukhuwwah Islamiyyah* telah dijelaskan di dalam QS. al-Hujarāt [49]: 10 *"Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah saudara (sesamanya). Maka damaikanlah antara kedua saudaramu sekalian, dan bertakwalah kepada Allah, semoga kamu semua dirahmati."* Menurut Cak Nur, ayat Al-Quran ini menggambarkan bahwa *ukhuwah islāmiyah* itu tidak terkait dengan tatanan sosial yang monolitik yang serba sama dan tunggal, tapi justru dikaitkan dengan tatanan sosial yang plural, yang majemuk.[112]

Trilogi inipun juga dipakai dalam Nahdhatul Ulama sebagai sebagai fondasi pembangunan bangsa. Konsep trilogi yang disusun oleh KH Ahmad Shiddiq (1926-1991) ini dimulai dari *ukhuwwah Islamiyyah*, *ukhuwwah wataniyyah*, dan

[112] Budhy Munawwar Rachman, *Membaca Nurcholis Majid: Islam dan Pluralisme* (Jakarta: Democracy Project, 2011), h. 198-200

ukhuwwwah basyariyyah atau *insāniyyah*. Penulis dalam menyusun trilogi ini juga berdasarkan dari konsep yang dikembangkan oleh NU.[113] Hanya saja yang menjadi kritikan, apakah konfigurasi sturuktur trilogi ini nantinya sesuai dengan urutannya dalam menyelesaikan sengketa konflik?. Dalam kajian kategorisasi Jasser Auda memiliki interkoneksi dan hirarki yang saling berkaitan. Apakah trilogi NU dalam *ukhuwwan* mendahulukan ikatan Islam ketimbang ikatan manusia?. Di sini penulis merekonstruksikan, bahwa dalam tatanan kehidupan, ikatan manusia menjadi penting, sebagaimana pentingnya mendahului *hifdz al-nafs* dari pada *hifdz al-dīn*.

3. Saling Mengenal dalam Perbedaan

Telah dijelaskan sebelumnya, diciptakannya perbedaan agar manusia bisa memperoleh tujuan, salah satu tujuannya adalah saling mengenal. Satu-satunya ayat yang menjelaskan tujuan dari perbedaan yang sudah dijelaskan sebelumnya yaitu QS. al-Hujarāt [49]: 13. Menurut Ibn ‘Asyur, alasan Allah menjadikan suku dan bangsa adalah untuk saling mengenal di antara mereka. Hasil dari perkenalan ini akan memperkuat egaliter di antara mereka, karena bisa jadi dari salah satu di antara mereka memiliki nasab keturunan yang sama sehingga memperkuat. Ia menambahkan, bahwa Allah membagi-bagi

[113] https://www.nu.or.id/post/read/75101/trilogi-ukhuwah-fondasi-pembangunanindonesia. Dilihat, 4 april 2020, pukul: 14:35

menjadi suku dan bangsa bukanlah untuk mempersulit, melainkan mempermudah mereka dalam berkegiatan.[114]

Menurut al-Baghawī, tujuan Allah melakukan ini adalah untuk saling mengenal antara satu kelompok dengan kelompok lain. Mengenal yang dimaksud adalah kedekatan atau jauhnya garis keturunan agar tidak ada kesombongan di antara mereka.[115] Sejalan dengan Fakhruddīn al-Razī, ayat ini menjadi bukti, bahwa tidak bisa sombong dengan keturunan. Apabila setiap kelompok saling mengenal, maka setiap garis keturunan di antara mereka bisa diidentifikasi.[116]

Dari beberapa mufasir ini, tampak sekali konteks histori berbicara tentang keturunan. Pada masa Nabi Muhammad juga, keturunan menjadi hal yang penting. Oleh karenanya, garis keturunan Nabi Muhammad yang bernama Quraisy menjadi tokoh utama dalam suku-suku yang ada di Makkah. Bahkan dalam sejarah, bahasa dalam dialek Quraisy berkembang sampai kepada puncak datangnya Islam yaitu dialek Quraisy mengalahkan dialek Tamim. Dengan demikian kemenangan dialek ini kemudian menjadi bahasa suku Arab dalam semua bidang.[117] Sehingga kepentingan garis keturunan

---

[114] Muhammad Ṭahir b. 'Asyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr,* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiya li Nasyr, 1984), jilid XXVI, h. 259-269

[115] Al-Husain b. Mas'ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī: Ma'ālim al-Tanzīl,* (Riyād: Dār Ṭībah li Nasyr wa al-Tauzī', 1412H), jilid VII, h 247-248

[116] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, jilid XXVIII, h. 136-137

[117]Zaidan, *Tarīkh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah*, (Mesir: Cairo, Dār al-Hilāl, t.th.), jilid IV. Bandingkan dengan, M. Mustafa al-'Adzamī, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi*, Terj. Sahirin Solihin, (Depok: Gema Insani, 2005)

menjadi penting dalam Islam, cara untuk memperkuat derajat suatu garis keturunan ialah saling mengenal.

Namun ayat ini tidak hanya ditafsirkan untuk saling mengenal dari garis keturunan. Bila dilakukan kontemporisasi *nash*, maka saling mengenal juga bisa pada konteks agama, watak, prilaku, budaya, suku, dan perbedaan lainnya. jenis perbedaan apapun, apabila seseorang mempunyai usaha untuk mengetahui maka dengan sendirinya akan mengerti gunanya perbedaan. Seseorang yang mengerti perbedaan madzhab dengan mengenali dan mempelajari madzhab yang lain, dengan sendirinya dia akan mengetahui perbedaan itu. Dalam konteks bernegara, saling mengenal diperlukan salah satu cara yang ampuh adalah menghidupkan masyarakat yang komunikatif.

Teori komunikatif yang terkenal seperti Habermas dapat mengembangkan sebuah konsep masyarakat yang dijalankan dengan paradigma komunikasi. Ia menyakini bahwa tindakan antar manusia atau interaksi sosial di dalam sebuah masyarakat tidak terjadi begitu saja, melainkan bersifat rasional. Dengan cara rasional inilah yang kemudian nanti menghasilkan sebuah pemahaman. Menurut Habermas, pemahaman memiliki dikotomi arti. *Pertama,* pemahaman itu dapat dihasilkan dari ungkapan bahasa. *Kedua,* pemahaman itu bisa diperoleh dari hasil persetujuan atau konsensus.[118] Dengan komunikasi,

[118] Jurgen Habermas, *Teori Tindakan Komunikatif I: Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat,* Terj. Alimandan, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007), h. 89. Bandingkan dengan, F. Budi Hardiman, *Demokrasi Delibratif:*

masyarakat lebih saling mengenal dan lebih dewasa dalam menyikapi perbedaan. Menurut Hasani Ahmad Said, dalam membangun masyarakat komunikatif bisa dilakukan dengan cara berdialog dan menyarikan titik temu antar agama.[119]

4. Menegakkan Keadilan

Bentuk tujuan berikutnya adalah berbuat adil. Keadilan mengajarkan tentang bagaimana kesetaraan dikonfigurasikan dalam bernegara. Keadilan bisa dipahami juga sebagai tindakan yang dilakukan secara *ekuilibrium* (keseimbangan) tanpa ada memihak dua belah pihak. Tentunya kedua pihak ini termasuk dari bagian perbedaan agama, karena tidak memandang *basic* agama tetapi memandang kesataraan manusia. Menurut al-Aṣfahānī, *'adl* diartikan sebagai bentuk kesataraan (*samāwah*), menempatkan sesuatu pada tempatnya (*taqsīt*), dan keseimbangan (*mauzūn*/*mīzān*).[120] Padangan ini juga diikuti oleh Quraish Shihab, keadilan seringkali menggunakan tiga term, pertama adalah *qisṭun* (قسط) yang bermakna berperilaku sesuai dengan seharusnya atau menempatkan sesuatu pada tempatnya. *Kedua*, menggunakan redaksi *'adl* (عدل) yang mengarah pada ketidak berpihakan,

Menimbang Negara Hukum dalam Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 204

[119] Qurrata A'yun dan Hasani Ahmad Said, "*Kalimatun Sawa'* dalam Perspektif Tafsir Nusantara", *Jurnal Afkarun,* Vol. 15, No. 1, (2019), 56-81. DOI 10.18196/AIIJIS.2019.0095.55-81

[120] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfādz al-Qur'an*, h. 550-552

dan *ketiga* menggunakan term *mīzān* (ميزان) yang berarti seimbang.[121]

Dalam al-Qur'an, setidaknya ada tiga ayat yang mewakili dan dianggap sudah memadai terkait kewajiban untuk berlaku adil, di antaranya: QS. al-Mā'idah [5]: 8, QS. al-Nisā' [4]: 105, dan QS. Mumtahanah [60]: 8. Misalnya berbuat adil tidak hanya sesama muslim melainkan spektrumnya untuk seluruh umat manusia. Dalam QS. al-Nisā' [4]: 105

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

> "Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat."

Secara historis, ayat ini merupakan teguran Allah kepada Nabi muhammad dalam peristiwa pencurian yang dilakukan oleh Ṭu'mah b. Ubairik dari golongan muslim yang menuduh oknum Yahudi sebagai pelakunya. Setelah terjadi perdebatan antara kedua kelompok, beberapa keluarga Tu'mah mendatangi Rasulullah dalam rangka melakukan konsipirasi dan persengkokolan untuk memberikan tuduhan pencurian kepada orang Yahudi. Rasul hampir membenarkan tuduhan Tu'mah dan keluarganya, maka turunlah ayat ini sebagai

[121] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), h. 113

bentuk berbuat adil sesama manusia tanpa memihak agama manapun.[122] Dari histori ini mendapatkan satu informasi, berbuat adil kepada semua manusia tanpa dibeda-beda dengan primordial. Sikap seperti ini menjadi tangung jawab seorang pemimpin dalam berbuat adil. Perlu ditegaskan kembali, bahwa semua agama secara fundamen mengajarkan nilai-nilai perdamaian, keadilan, kebebasan, dan persatuan.

di ayat yang lain, Allah menegaskan bahwa berbuat adil merupakan tanggung jawab untuk dilakukan.. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Nisā' [4]: 58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

> "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat."

Secara historis, menurut al-Ṭabarī ayat ini turun kepada *walah al-umur* (pemimpin) baik itu imam, ulil amri maupun sultan. Dalam riwayat lain, ayat ini turun kepada Nabi Muhammad tentang siapa yang berhak mendapatkan jabatan

[122] 'Alī b. Muhammad b. Ibrāhīm al-Khāzin, *Tafsīr Khāzin: al-Musamma Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, (Libanon: Bairut, Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2004) jilid I, h. 423-424

pemegang kunci Ka'bah.[123] Secara historis, ayat ini tergolong *waqā'I al-āyāt* (konteks ayat) sehingga yang dibicarakan adalah konteks khusus. Konteks ini hanya membicarakan tentang wilayah kepemimpinan baik itu dengan menggunakan istilah ulil amri, imam, maupun sultan. Bahkan Nabi Muhammad merupakan pemimpin pertama dalam Islam juga dikategorikan sebagai *walah al-umur*.

Namun secara teks, ayat ini tidak membicarakan jangkauan secara khusus. Tidak ditemukan terma secara khusus mengenai tentang imam, sultan, ulil amri maupun Nabi Muhammad. Sehingga bisa disimpulkan ayat ini bisa dikategorikan sevagai *bi umūm alfadz*. Dalam kasus ini, terjadi kotradiksi dalam mengimplementasikan ayat. Apakah berlaku hanya khusus mengenai kepemimpinan, atau berlaku umum untuk semua umat manusia. Hal yang diperlukan dalam menangani *ibrah* ini adalah dengan menggunakan *al-'ibrah bi maqāṣidihā*, dengan cara mendahulukan jangkuan yang lebih maslahat. Inilah yang dikehendaki seperti Jasser Auda ketika mengubah paradigma jangkuan *maqāṣidī*. Dengan begitu, ayat ini berlaku kepada jangkuan umum yang lebih universal (*maqāṣid al-'am*) yang berlaku kepada seluruh manusia. Hanya saja pijakan histori mengenai kepemimpinan menjadi pihak pertama dan utama dalam melakukan keadilan, sebab pemimpin memikul amanat

[123] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, jilid VII, h. 170-173

yang lain dan lebih banyak mengambil keputusan tinimbang orang yang tidak memiliki jabatan pemimpin.[124]

5. Misi Perdamaian

Isu perdamaian menjadi penting untuk membangun peradaban manusia, karena dalam suasana konflik, kronfontasi, destruktif, dan kekacauan tidak memungkinkan untuk melakukan segala sesuatu hal yang mendorong peradaban dan kemajuan bangsa. Tidak dipungkiri, mengkonfigurasikan perdamaian secara pasti adalah hal yang mustahil, karena sudah menjadi *Sunnahtullah* bahwa baik dan jahat menjadi hukum alam. Namun perdamaian dijadikan sebagai aspiratif untuk minimalisir kronfontasi dan disintegrasi suatu hal yang pasti dimungkinkan, salah satunya sarana-sarana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya merupakan asnpirasi dan ekspresi dalam minimalisi kronfontasi antar kelompok umat beragama. Pada ayat sebelumnya, QS. al-Baqarah [2]: 30 dijelaskan, bahwa manusia dipandang negatif, karena dimungkinkan terjadinya pertumpahan darah dan kekacauan. Namun Allah menjamin hal itu, bahwa manusia dijadikan khalifah di bumi untuk memperbaiki dan menjalani amanah dengan baik.

[124]Ungkapan ini juga sejalan dengan Ahmad al-Raisūnī ketika menjelaskan tentang maksud ayat. Lihat Ahmad al-Raisūnī, *Maqāṣid al-Āyāt Baina 'Umūm al-Lafdz wa Khusūs Sabab*, (Dirāsāt Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah: Mu'assasah al-Furqān li Turāts al-Islāmī: Markaz, 2017), h. 10

Menurut al-Aṣfahānī, dalam al-Qur'an makna damai menggunakan istilah *silmu* yaitu *ṣalhu* (damai).[125] Dalam al-Qur'an dijelaskan QS. al-Anfāl [8]: 61

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

> "Dan jika mereka condong kepada perdamian maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."

Secara teks, ayat ini memberikan penegasan bahwa kita harus tendensi dengan kelompok yang mengaspirasikan perdamaian. Oleh karenanya, negara yang menyuarakan perdamaian maka wajib masyarakat tanpa melihat agama harus mengikuti hal demikian.

Menurut al-Qurtubī, ayat ini masih diperselisihkan sebagian kelompok ayat ini me-*nashakh* semua ayat-ayat yang berkaitan dengan perang, sebagian berpandangan ayat ini tidak di-*nasakh* dengan syarakat meminta uang pajak dengan pihak lawan.[126] Dalam tafsir Ibn Katsīr, ia mengutip periwayatan Ibn 'Abbās, Mujāhid dan Zaid b. Aslam: bahwa ayat ini me-*nasakh* ayat-ayat yang berkaitan dengan perang. Dengan demikian mengajak perdamian merupakan final bagi umat muslim,

---

[125] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfādz al-Qur'an*, h. 423

[126] Abū 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr al-Qurtubī, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an wa al-Mubayyin limā Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayī al-Furqān*, jilid X, h. 62-63

sebagaimana ayat ini turun untuk mengadakan perjanjian perdamian dengan Banī Quraidzah.[127]

Hemat penulis, para ulama sepakat bahwa Islam mengajarkan perdamian, bahkan untuk mengikuti kelompok yang memiliki anspirasi yang sama. Kedamaian umat manusia secara konseptual, diajarkan oleh setiap agama sebagai tujuannya, begitupun dalam Islam. Ayat ini menjadi tujuan paling puncak dalam kajian *maqāṣid* karena fungsionalisasi agama dalam mengaspirasikan perdamaian sebagai sumber perkembangan dan pembangunan, sehingga menciptakan suasana kondusif bagi peningkatan pemahaman, penghayatan dan pengamalan nilai-nilai agama. Dari semua prinsip pluralitas yang telah dijelaskan sebelumnya, merupakan hasil dari hipotesa *tafsīr maqāṣidī* perspektif Jasser Auda. Paradigma kognisi, utuh, keterbukaan, hirarki, multi-dimensional, dan diakhiri kebermaksudan menjadi pisau bedah analisi dalam kajian ini.

Pertama, pluralitas umat beragama ditinjau dari kognisi (*Cognition/al-Idrakiyah*). Telah dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa sistem ini harus dibedakan antara aspek ilahi dan aspek tafsir. Karena tafsir merupakan produk yang dihasilkan dari kognisi manusia, yang kemungkinan bisa terjadi kesalahan. Sehingga tafsir harus diubah dan tidak

[127] Abū al-Fidā' Ismā'īl b. Katsīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm*, jilid VII, h. 113-114. Pandngan ini juga sejalan dengan ulama lainnya seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, jilid XIII, h. 193-194. Dan Muhammad Ṭahir b. 'Asyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid X, h. 58-59

mungkin diklaim bagian dari kebenaran ilahiyyah. Sebagaimana pandangan mujtahid bisa berbeda dalam mehamai *nafs al-umur* (teks al-Qur'an).[128] selain itu, harus ada pemisahan antara wahyu (al-Qur'an) dan koginisi manusia, dengan demikian tidak terjadi pengkultusan pandangan ulama tafsir atas kemutlakan kebeneran. Kegunaan dari sistem ini nantinya sebagai *defensif* atas penafsiran-penafsiran yang keluar dari tujuan pluralitas umat beragama. Karena penafsiran seperti itu bukanlah hasil dari refleksi Tuhan, melainkan kognisi manusia.

Kedua, pluralitas umat beragama ditinjau dari fitur utuh (W*holeness/al-Kulliyah*). Kelemahan yang sering terjadi dalam pembahasan puralitas umat bergama adalah kurangnya bangunan argumen yang selalu dalil-dalil individu yang tendensi menyelesaikan problematik tanpa mempedulikan dalil-dalil lainnya. Teori ini kemudian muncul dengan merangkul metologi tematik (*maudhu'ī*) sebagai pijakan awal untuk menghasilkan pemahaman ayat yang utuh.[129] Setelah menerapkan fitur ini, pluralitas umat beragama bisa diselesaikan dengan berbagai sikap, di antaranya memberikan hak individu, larangan berbuat kekerasan, saling menghormati, saling memaafkan, dan tidak ada paksaan dalam beragama. Sarana-sarana ini diperoleh dari hasil tematik yang dibangun atas argumen Qur'ani yang utuh.

---

[128] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 45-46

[129] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 46-47 dan 199

Ketiga, pluralitas umar beragama ditinjau dari fitur keterbukaan (*Openness/al-Infitāhiyah*). Sempat disinggung pada bab sebelumnya, bahwa sistem yang hidup adalah sistem tebuka. Dalam kajian tafsir, penafsiran ulama terhadap ayat dengan menggunakan kognisi masing-masing merupakan wilayah sistem yang terbuka.[130] Keterbukaan ini mengacu kepada perubahannya situasi dan kondisi mujtahid. Inilah yang menjadi kritikan Auda terhadap pemikir-pemikir Islam yang terlalu fanatisme dengan cara pikir ulama konservatif. Bagi Auda, situasi konservatif tidak memiliki relevansi problematik, sehingga tidak bisa diselesaikan dengan cara yang lama maka perlu *tajdīd* dalam penyelesaian permasalahan-permasalahan yang ada. *khibrah* (pengalaman) manusia yang mempengaruhi faktor-faktor dan kognisi manusai pada situasi mereka masing-masing. Di masa sekarang, terutama negara Indonesia yang menganut sistem demokrasi dan berasaskan norma fundamen pancasila tentunya cara berfikir Jasser Auda sangat relevan. Perluasan dan pengembangan *hifdz al-dīn* dengan diartikan kebebasan beragama merupakan bentuk pluralitas agama yang dibutuhkan saat ini, dan juga termasuk menolak hukuman mati bagi orang yang murtad dengan argumen-argumen yang kokoh. Masih banyak lagi instrumen-instrumen sarana yang dibangun melalui sistem ini.

Keempat, pluralitas umat beragama ditinjau dari fitur hirarki saling berkaitan (*Interrelated-hierarchy/ al-*

[130] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 47

Harakiriyah al-Mu'tamadah Tabaduliyah). Dalam teori ini, penulis mengkaitkan dengan jangkaun maqasid yang dilakukan oleh Jasser Auda, yaitu maqasid umum *(al-maqaṣid al-'ammah/general maqāṣid*), maqasid khusus *(al-maqasid al-khassah/specific maqāṣid)*, dan maqasid parsial *(al-maqāṣid al-juz'īyyah/partial maqāṣid)*. Maqasid umum yaitu *maqāṣid* yang dapat diperhatikan pada hukum Islam secara keseluruhan. Hemat penulis, kaitannya pluralitas umat beragama ini untuk *hifdz al-dīn* (menjaga agama). Melestarikan ini dengan mengaktualisasikan nilai-nilai keadilan *(al-adl)*, universalitas *(al-kulliyah)*, kemudahan *(al-taisīr),* dan kebebasan *(al-hurriyah).* maqasid khusus, yaitu dapat diperhatikan pada salah satu bab tertentu dari hukum Islam. Dalam kaitannya dengan tema pluralitas umat beragama menjadi sebuah bab khusus yang berkaitan seperti kesejahteraan umat beragama, terpenuhinya, dan terakhir maqasid parsial yaitu *maqāṣid* secara individual. Kaitanya dengan pluralitas umat beragama, yaitu terwujudnya hak individu umat beragama.[131]

Selain jangkaun maqasid, fitur hirarki juga masuk ke dalam cakupan orang yang dijangkau. Maqasid sebelumnya (konsevatif) tendensi individual, maka fitur ini lebih memperluas dimensi cakupan orang. Implikasinya sarana-sarana pluralitas umat beragama berlaku bagi masyarakat, bangsa bahkan negara.

---

[131] Jasser 'Auda, *Fiqh al-Maqasid: Inathah al-Ahkam al-Syar'iyah bi Maqasidiha* (London: al-Ma'had al-'Aliy li al-Fikr al-Islamiy, 2006). h. 15-17. Lihat juga, Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 5

Kelima, pluralitas umat beragama ditinjau dari multi-dimensional (*Multidimensionality/Ta'addud al-Ab'ad*). Sempat disinggung pada bab sebelumnya, fitur ini berfungsi sebagai bahwa sesuatu itu harus dilihat dari berbagai dimensi, bukan hanya satu dime*nash*i.[132] Implikasi pada teori ini menjadi dua dimensi, yaitu memperluas jangkauan argumen *qat'ī* (pasti) dan mengurai atau menyelesaikan argumen *dzannī* (spekulatif). Mengenai dalil-dalil *qat'ī* (pasti), penulis menyusun bangunan argumen sesuai al-Qur'an dan Hadits. Sedangkan dalil *dzanni* (spekulatif) dengan menerapkan intepretasi ulama. apabila terjadi kontradiksi satu ulama dengan yang lainnya, maka penyelesaiannya menggunakan kaidah-kaidah yang telah dirumuskan oleh ulama sebelumnya. Misalnya perselisihan mengenai hadits hukuman mati.

Keenam, pluralitas umat beragama ditinjau dari kebermaksudan *(Porposefulness/al-Maqasidiyah)*. Semua fitur yang telah disebutkan, menjadi dukungan terhadap fitur *purposefulness*. Dalam penerapan kajian al-Qur'an, tentunya *maqāṣid* merupakan proses operasional yang lebih diutamakan, meskipun terlebih dahulu melakukan analisis dengan fitur-fitur sebelumnya. Dengan kata lain, fitur terkahir ini adalah *common link,* yang menghubungkan antara semua fitur tersebut. Bahkan efektivitas suatu sistem diukur berdasarkan tingkat percapain tujuannya.[133] Kaitannya dengan

[132] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 49-51

[133] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 55

pluralitas umat beragama, maka bisa disimpulkan, dari semua hasil *maqāṣid* ini bertumpu kepada *hifdz al-dīn* (menjaga agama). Namun istilah ini menuju pengembangan yang merupakan etos kontemporisasi terminologi oleh cendikiawan muslim saat ini yang berorientasikan isu-isu saat ini.[134]

Setelah melakukan pengembangan orientasi, maka tujuan dari pluralitas umat beragama tidak diartikan menjaga agama, namun menjadi sebuah kebebasan beragama, memberikan hak-hak orang yang beragama lain, melindungi dan menghormati agama lain. Selain *hifdz al-dīn*, pluralitas umat beragama saat erat sekali dengan perlindungan lainnya seperti, *hidz al-ird* yang diterminologi sebagai penjagaan kehormatan, kemudian terminologi ini dikembangkan menjadi melindungi hak-hak individu, melindungi dan menjaga martabat manusia. *Hifdz al-māl* oleh terminologi diartikan menjaga harta kemudian pengembangan terminologi menjadi mengutamakan kepedulian sosial, perhatian kepada ekonomi negara, dan kesejahteraan manusia. *Hifdz al-aql,* oleh ulama konservatif diartikan sebagai menjaga akal sedangkan pengembangan oleh cendikiawan kontemporer dengan terminologi keterbukaan cara berpikir yang sebelumnya stag*nash*i dan tidak terbuka dengan kajian di luar Islam, dialog ilmiah dengan agama lain, dan memperlakukan akal secara rasional dan produktif. [135] Ini

[134] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, h. 212-23

[135] Dayu Aqraminas, Kontribusi Jasser Auda dalam Kajian al-Qur'an: Interpretasi Berbasis Sistem, *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, IV, No. 2 (2018), h. 135

semua merupakan hasil dari tujuan-tujuan pluralitas umat beragama yang saling terikat dan hirarkis dalam melestarikan penjagan-penjagaan terutama dalam bidang agama.

Sikap dalam menyikapi pluralitas umat beragama seperti ini cocok untuk negara yang heterogen seperti Indonesia yang mayoritas penduduknya pemeluk agama Islam. Menurut Shabbir Akhtar, Ia optimis bahwa Indonesia dengan mayoritas pemeluk agama Islam terbesar di dunia, disinyalir satu-satunya Negara dan penduduknya diprediksi mampu berkembang secara proaktif sinergis sejalan dengan misi dan tujuan-tujuan Syara'.[136] Pendekatan *tafsir maqāṣidi* Jasser Auda, sangat dimungkinkan akan bisa koheren dan korespondensial dalam menyikapi dan menimalisir tindakan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai pluralitas umat beragama.

[136] Shabbir Akhtar, *The Qur'an and The Secular Mind: A Philosophy of Islam* , (British: Library 2008), h. 164.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan pada bab-bab sebelumnya, penulis menyimpulkan sebagai jawaban dari rumusan masalah, bahwa pemahaman ayat-ayat pluralitas umat beragama dikembangkan melalui metode Jasser Auda (*qaul al-mukharraj min al-imām*), yang diformulasikan dalam *tafsīr maqāṣidī*. Langkah-langkah operasional *tafsīr maqāṣidī* Jasser Auda dikenal dengan istilah *system approach* (pendekatan sistem) yang berisikan beberapa fitur, di antaranya: kognisi (*cognition/ al-idrikiyyah*), utuh (*wholeness/al-kulliyah*), keterbukaan (*openees/al-iftitāhiyyah*), hiraki saling berkaitan (*interrelated-hierarchy/al-harakiyyah al-mu'tamadah tabaduliyah*), multidimensional (*multi-dimensionality/ta'addud al-'ab'ad*), dan diakhiri dengan fitur kebermaksudah (*porposefulness/al-maqāṣidiyyah*).

Dengan menggunakan langkah-langkah di atas, kesimpulan dari *tafsir maqāṣidī* terhadap ayat-ayat pluralitas umat beragama adalah. *Pertama,* Jasser Auda membagikan ayat-ayat yang akan diaktualisasikan sebagai sarana untuk mencapai tujuan (*ghayah*), yaitu berkaitan dengan fondasi etis dalam menyikapi pluralitas umat beragama, di antaranya: ayat-ayat yang berkaitan dengan kebebasan beragama, memberikan hak-hak individu, larangan bertindak kekerasan, saling memaafkan, dan menghormati agama lain.

Kedua, setelah mengimplementasikan sarana-sarana dalam menyikapi pluralitas umat beragama, maka dengan sendirinya akan terkonfigurasi nilai-nilai pluralitas umat beragama, di antaranya: kesetaraan dan persamaan, persatuan umat beragama, saling mengenal terhadap perbedaan, menegakkan keadilan, dan mewujudkan misi perdamian.

Dari semua prinsip pluralitas yang telah dijelaskan sebelumnya, merupakan hasil dari hipotesa *tafsir maqāṣidī* perspektif Jasser Auda. Paradigma kognisi, utuh, keterbukaan, hirarki, multi-dimensional, dan diakhiri kebermaksudan menjadi pisau bedah analisi dalam kajian ini. Dari semua hasil *maqāṣid* ini bertumpu kepada *hifdz al-dīn* (menjaga agama). Namun istilah ini menuju pengembangan yang merupakan etos kontemporisasi terminologi oleh cendikiawan muslim saat ini yang berorientasikan isu-isu saat ini.

Dengan demikian, tujuan dari pluralitas umat bergama adalah *hifdz al-dīn*, oleh Jasser Auda melakukan pengembangan terminologi menjadi sebuah kebebasan beragama, memberikan hak-hak orang yang beragama lain, melindungi dan menghormati agama lain. Selain itu, pluralitas juga terikat dengan *hidz al-'ird* dipahami sebagai penjagaan kehormatan, kemudian diktum ini dikontemporisasikan menjadi melindungi hak-hak individu, melindungi dan menjaga martabat manusia. Termasuk juga *hifdz al-māl* yang diartikan dalam hal mengutamakan kepedulian sosial, perhatain kepada ekonomi negara, dan kesejahteraan manusia.

B. Saran

Kontribusi Jasser Auda dalam Studi al-Qur'an dengan menggunakan interpretasi berbasis sistem untuk ke depannya tidak menjadi persoalan apakah dia ortodoks atau heterodoks, tetapi pada konsep dan gagasan teoretis (*approach*) bisa digunakan sebagai tatanan disiplin metodologi keilmuan khususnya pada bidang studi al-Qur'an secara integral. Pendekatan Jasser Auda mampu memberikan pengaru dan berkembangnya sesuai dengan situai kontemporer yang lebih tendensi terbuka, elastis, dan liberal dalam artian tidak alergi pada disiplin keilmuan metodologi hasil produk barat. Konsep *tafsir maqasidi* yang digali langsung melalui sumber primer Islam yaitu al-Qur'an, jangkauan sebelumnya hanya merujuk dan menganalisis ayat-ayat hukum, dan sekarang Auda lebih memperluas kajian dengan menganalisis semua ayat dengan pendekatan *tafsir maqāṣidī*.

Banyaknya problematik masyarakat saat ini, perlunya elaborasi dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang bertujuan untuk miminalisi permasalahannya yang ada. Pluralitas umat beragama merupakan salah satu problematik masyarakat bagiamana seorang muslim bisa menyikapi demikian tanpa keluar dari kesadaran masyarakat terhadap norma-norma agama. Apa yang telah dilakukan dalam penelitian ini hanya fokus terhadap metode-metode yang telah dikonfigurasikan oleh Jasser Auda yaitu *system approach* yang bertumpu kepada *tafsīr maqāṣidī*.

Akan tetapi, penulis menemukan jeda kosong yang perlu ada kelanjutan mengenai penelitian dua variabel ini. *Pertama,* berkaitan dengan tema pluralitas umat beragama. Bagi Jasser

Auda, dalam menentukan ayat harus dibedakan antara *wasā'il* (sarana) dan *ghayah* (tujuan). Pembedaan ini berguna untuk membuka wawan dan pintu berijtihad, karena secara fundamen, sarana-sarana tentang pluralitas umat beragama bisa berubah situasi kondisi sesuai dengan historisnya.

Kedua, mengenai metodologi Jasser Auda. Semakin derasnya problematik masyarakat saat ini, perlunya formulasi gagasan dalam menyelesaikannya. Dengan menggunakan metodologi Jasser Auda, penulis merasa cukup kuat dan kapabilitas untuk menyelesaikan masyalah, misalnya berkaitan dengan pembangunan sumber daya manusia yang ditinjau melalui *tafsir maqāṣidī*, menanggapi kelompok Islam minoritas dalam suatu negara dengan memberikan jawaban tentang bagaimana beraktivitas tanpa terjadi kontradiktif dengan norma agama, berkaitan dengan lingkungan hidup, berkaitan dengan hak asasi manusia (HAM), dan sebagainya. Penelitian ini juga diharapkan dapat dipergunakan dan diaktualisasikan sebagai bentuk empirik dengan model di Indonesia. Sebab, Indonesia menjadi sasaran utama karena posisinya sebagai Negara berkembang, dengan masyarakatnya yang heterogen. Terakhir dengan segala hormat, penulis mengharapkan secara reseptif adanya kritikan dan saran dari pihak yang membaca berguna untuk memperbaiki penelitian ini, semoga penelitian ini memiliki *benefit* dan berguna baik itu lingkungan akademisi maupun masyarakat umum.

DAFTAR PUSTAKA

‘Adzami (al), M. Mustafa, *Sejarah Teks al-Qur’an dari Wahyu sampai Kompilasi*, Terj. Sahirin Solihin, (Depok: Gema Insani, 2005)

‘Aidni (al), Bar al-Dīn, *‘Umdah al-Qārī Syarh Sāhīh al-Bukharī* (Bairut: Dār Ihyā’ al-Turāts al-‘Arabī, t.th.)

Akhtar, Shabbir, *The Qur’an and The Secular Mind: A Philosophy of Islam* , (British: Library 2008)

‘Alī,‘As’ad, Maqāṣid Qur’aniyyah Yunāṭu biha al-Tamkīn al-Usra, *Majallah Damaskus li ‘Ulūm al-Iqtiṣadiyyah wa al-Qānūniyyah*, 26, No. 6, (2010)

‘Alī Muhammad As’ad, al-Tafsīr al-Maqāṣidī al-Qur’an al-Karīm, *Islamiyyah Ma’rifah*, No. 89, (2018)

‘Aqqad (al), Abbas M, al-Insān fī al-Qur’an (Cairo: Dār al-Hilāl, t.th.)

‘Asyūr, Waṣfī, *Tafsir al-Maqāṣidi li Suwār al-Qur’an al-Karīm* (Kairo: 2013)

‘Utsmān, Muhammad b. Ibrāhīm, *Qawā’id al-Tarjīh fi Ikhtilāf al-Sanād*, (al-Qāhirah: Dār al-Furqān, 2012)

Abduh, Muhammad, *al-Islām Baina al-Dīn wa al-Madaniyyah* (Mesir: Hai’at al-Miṣriyyah al-’Ammah li al-Kitab, 1993)

Abdul Majīd Turki, *Manādharat fī Uṣūl al-Syarī’ah Bayna Ibn Hazm dan al-Bājī*, (Bairut: Dār al-Gharb al-Islamiy, 1994)

Abdurrahman, *al-Qur’an dan Isu-isu Kontemporer* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2011)

Abū al-'Ainanain, Badrān, *Adillah al-Tasyrī' al-Muta'āradah wa Wujūh al-Tarjīh Bainahā*, (Muassasah Syabāb al-Jāmi'ah, 1998)

Abū Hayyān, Muhammad b. Yūsuf al-Syahīd, *Tafsīr al-Bahr al-Muhīṭ*, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1993)

Ālūsī (al), Syihāb al-Dīn al-Sayyid, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm wa al-Sab'u al-Matsānī*, (Libanon, Bairut: Ihyā al-Turāts al-'Arabī, t.th.)

Alwani (al), Taha, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (Washington and London: International Insitute of Islamic Thought, 2005)

Anshori, Aik Iksan, *Tafsir Ishārī: Pendekatan Hermenutika Sufistik Tafsir Syaikh 'Abd al-Qadīr al-Jailanī*, (Ciputat: Referensi, 2012)

Anton Bakker dan Achmad Chairiz Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990)

Aṣfahānī (al), Al-Husain b. Muhammad al-Rāghib, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an* (Istanbūl: Dār Qahramān, t.th.)

Atrasy, Ridwān al-Jamāl dan *Nash*ywān 'Abduh Khāliq Qāid, *al-Juzur al-Tārikhiyyah li al-Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (Majlah al-Islam Fi Āsiā, 2011)

Attia, Gamal Eddin, *Towar Realization of The Higher Intent of Islamic Law (Maqāṣid al-Syarī'ah): A Functional Approach* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 2010)

Auda, Jasser, *Maqāṣid al-Syarī'ah: a Beginer Guide,* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008)

-------, *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy Of Islamic Law A System* Approach (London: The Inter*nash*ional Institute Of Islamic Thought, 2007)

-------, *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭah al-Ahkām al-Syarī'ah bi Maqāṣidihā*, (London: Intenational Institute of Islamic Thought, 2006)

-------, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl lil Mubtadi'īn*, (al-Ma'had al-'Alamī li Fikr al-Islāmī, 1981)

-------, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syarī'ah* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015)

-------, *Naqd Nadzhariyyah al-Nashhkh Bahtsu Fiqhu Maqaṣidi al-Syari'ah*, (Bairut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhāts wa al-Nashyar, 2013)

Arkoun, Muhammad, *al-Islām: al-Akhlāq wa al-Siyāsah*, (Bairut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1990)

Baghawī (al), al-Husain b. Mas'ūd, *Tafsīr al-Baghawī: Ma'ālim al-Tanzīl,* (Riyād: Dār Ṭībah li Nashyr wa al-Tauzī', 1412H)

Bahgdādī (al), Abū Muhammad b. Ghānim b. Muhammad, *Majmū' al-Dhamānāt fī Madzhab Imām al-'Adzam Abī Hanīfah al-Nu'ām,* (Mesir: Qāhirah, Dār al-Salām, 1999)

Bahī (al), Muhammad, *al-Fikr al-Islāmī al-Hadīts wa Ṣilahtuhu bi al-Isti'mār al-Gharabī*, (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, t.th.)

Biltājī (al), Muhammad, *Manhaj 'Umar ibn Al-Khattab* (Kairo: Dār al-Salam, 2002)

Binti Syātī', 'Āisyah 'Abd al-Rahman, *Muqaddimah Ibn Ṣalāh wa Mahāsin al-Iṣtilāh* (Qāhir: Dār al-Ma'ārif, t.th.)

Bukhārī (al), ‘Abd al-‘Azīz Ahmad b. Muhammad, *Kasyf al-Asrār ‘an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī,* (al-Maṭba’ah al-Syirkah al-Ṣahafiyyah al-‘Utsmāniyyah, 2008)

Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990)

Devi, Prasad, B., *Content Analysis: A Method of Social Science Research*, dalam Bhaskaran. *Research Methods for Social Work* (New Delhi: Rawat, 2008)

Doniach, N. S., *The Oxford English-Arabic Dictionary of Current Usage* (Amerika: Oxford at the Clarendon Press, 1972)

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life, translated by Joseph Ward Swain*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1976)

Ensiklopedi Indonesia, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1984)

Esack, Farid, *Qur’an, Liberation & Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Amerika: One World, Oxford, 1997)

Fairuz Ābadī, *al-Qāmus al-Muhīṭ* (Mesir: Maktabah al-Risālah, 1986)

Farmāwī (al), ‘Abd al-Hayy, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Maudhu’ī ,* Terj. *Suryan A. Jamrah* (Jakarta: PT. Raja Garafindo Persada, 1994)

-------, Abd al-Hayy, *Metode Tafsir Maudhu’i*. terj. Rosihan Anwar, (Bandung, Pustaka Setia, 2002)

Farūqī (al), Ismail, *Toward Islamization of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989)

Garnāṭī (al), Ibn Juzī al-Kalbī, *al-Tashīl li ’Ulūm al-Tanzīl* (Bairut: Dār al-Arqam b. Abī al-Arqam, 1995)

Ghazālī (al), Abū Hāmid, *al-Munqid min al-Dalāl wa al-Mufṣih bi Ahwāl*, (Bairut: Dār al-Minhāj, 2010)

-------, *Mi'yār al-'Ilm fi al-Mantiq* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 2013)

-------, *Mihak al-Nadzhr*, (al-Qāhirah: al-Maṭba'ah al-Adabiyyah, t.th.)

-------, *al-Mustaṣfa fī 'Ilm al-Usūl* (Cairo: Maktabah Dār al-Kutubah al-Misriyyah, 1997)

-------, Muhammad, *Nazarāt fi al-Qur'ān* (Cairo: Nahdat al-Misr, 2002)

Habermas, Jurgen, *Teori Tindakan Komunikatif I: Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat,* Terj. Alimandan, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007)

Hajj (al), Ibn 'Āmir, *al-Taqrīr wa al-Tahrīr fī 'Ilm Usūl al-Fiqh* (Bairut: Dār al-Fikr, 1996)

Hamidi (al), Abdul Karim, *al-Madkhal ila Maqāṣid al-Qur'an* (Bairut: Maktabah al-Rusyd, 2007)

Hammād (al), Nāfidz Husain, *Mukhtalif al-Hadīts Baina al-Fuqahā' wa al-Muhadditsīn*, (Damasqus: Dār al-Nawādir, 2012)

Hanafi, Hasan, *Al-Turāts wa al-Tajdīd Mauqifunā min al-Turāts al-Qadīm*, (Al-Mu'assasah al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nasyar wa al-Tauzi, 2002)

-------, *Humūm al-Fikri wa al-Waṭan al-Turāts wa al-Aṣru wa al-Hadatsah*, (Kairo: Dār Qaba li al-Ṭaba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzī', 1998)

-------, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah,* (Kairo: Dār Qaba li al-Ṭaba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzī', 1998)

Hans Wer, *Arabic English Dictionary: Dictionary of Modren Written Arabic* (New York: Spoken Language Services, 1976)

Hardiman, F. Budi, *Demokrasi Delibratif: Menimbang Negara Hukum dalam Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas,* (Yogyakarta: Kanisius, 2009)

Hasan, Mufti, *Tafsir al-Qur'an Berbasis Maqāṣid al-Syari'ah: Studi Ayat-ayat Persaksian dan Nikah Beda Agama* (Tesis UIN Walisongo, Fak. Ushuludin Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2018)

Horne, Herman, *An Idealistic Philosophy of Education dalam, Nelson B. Henry, Philosophies of Education* (Illmois: University of Chicago, 1942)

Said, H.A. *Diskursus Munasabah Al-Qur'an Dalam Tafsir Al-Misbah*, (Jakarta: Amzah, 2015)

Ibn 'Ajibah, *Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'an al-Majīd*, Ed. Ahmad 'Abdullah al-Qursyī Raslān, (Mesir, Cairo, 1999)

Ibn 'Asyūr, Muhammad Ṭahir Ibn 'Asyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Tunisia: Maktabah al-Istiqāmah, 2008)

-------, *Tahrīr al-Ma'na al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Majīd: al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tunisiyyah, al-Dār al-Jamā'hiriyyah, 1983)

-------, *Treatise on Maqāṣid al-Syari'ah*, Terj. Muhammad el-Tahir el-Mesawi (London, Wangsinton: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006)

Ibn 'Aṭṭiyah, Abū Muhammad 'Abd al-Haq b. Ghālib, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, (Libanon: Bairut, Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2001)

Ibn al-Qayyīm, Syams al-Dīn, *'Ilam al-Muwaqqi'īn* (Bairut: Dār al-Jīl, 1973)

Ibn al-Wāhidī, Abū al-Hasan ‘Alī, *Asbāb al-Nuzūl al-Qur’an,* (Bairut: Dār al-Kitab al-‘Alamiyyah, 1991)

Ibn Fāris, Abī Husain Ahmad b. Zakariyā, *Mu’jam Maqāyis al-Lugah* (Bairut: Dār al-Fikr, 1979)

Ibn Hazm, ‘Alī b. Ahmad b. Sa’īd, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām,* (al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 1984)

Ibn Katsīr, Abū al-Fidā’ Ismā’īl, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Adzīm,* (Qāhirah: Maktabah Awlād al-Syaikh al-Turāts, 2000)

Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Muhammad b. Makram, *Lisān al-‘Arab* (Bairut: Dār al-Ṣādir, 1994)

Ibn Ruysd, Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Ahmad, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (Madinah Munawwarah: Dār al-Khadīrī li Nasyar wa al-Tauzī’, 1419H)

Ibn Taimiyyah, Ahmad ‘Abd al-Halīm al-Harānī Abū al-‘Abbās,*al-Masūdah fī Uṣūl al-Fiqh*, (al-Qāhirah: Dār al-Madanī, t.th.)

-------, *Kutub wa Rasā’il, ed. ‘Abd al-Rahman al-Najdī* (Riyādh: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.th.)

Ihza, Yusril Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999)

Jabirī (al), Abid, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al- ‘Arabiyyah, 2002)

-------, Muhammad ‘Ābid, *Wijhāh al-Nazār* (Bairut: Markaz Dirāsat al-Wihdah al ‘Arabiyyah, 1994)

Jurjānī (al), ‘Alī b. Muhammad al-Said al-Syarīf, *Mu’jam al-Ta’rīfāt* (Dār al-Fadīlah, 2011)

Juwainī (al), ‘Abd al-Mālilb. ‘Abdullah Abū al-Ma’ālī, *al-Burhān fī al-Uṣul al-Fiqh,* (Mesir: Dār al-Wafā’, 1997)

Kamāl, Muhammad Imām, *al-Dalīl al-Irsyādi ila Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islamiyyah* (London: al-Maqasid Research Center, 2007)

Kaylānī (al), ‘Abd al-Rahmān Ibrāhīm, *Qawā‘id al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Syātibi*, (al Ma’had al-A'limī li al-fikri al-Islamiy, 2000)

Kementria Agama RI, *al-Qur’an dan Tafsirnya,* (Jakarta: Lentera Abadi, 2010)

Kemil, Arif Abdullah, *The Qur’an and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur’an,* (London, Washington: International Institute of Islamic Thought, 2014)

Khāzin (al), ‘Alī b. Muhammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr Khāzin: al-Musamma Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl*, (Libanon: Bairut, Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2004)

Mahjūb (al), ‘Abd al-Fattāh Muhammad Ibrāhīm, *Husn al-Turābī wa Fasād Nadzariyyah Taṭwīr al-Dīn,* (al-Qāhirah: Binat al-Hikmah li ‘Ilām wa al-Nasyar wa al-Tauzī’, 1995)

Majid, Ahmad Nurcholish, *Memoar Cintaku: Pengalaman Empiris Perkawinan Beda Agama* (Yogyakarta: LKis, 2004)

-------, *Cendikiawan dan Religiusitas Masyarakat*, (Jakarta: Paramadina, 2009)

-------, dkk, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Waqaf Paramadina, 2004)

Malory Nye, *Religion Dialogue and Revolution* (Cairo: The Anglo: Egypian Bookshop, 1979)

Martono, Nanang, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Grafindo Persada, 2010)

Mawardī, ‘Alī b. Muhammad b. Habīb, *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*, (Bairut: Dār al-Minhāj, 2013)

Maysāwī, Muhammad Ṭāhir, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, (Urdūn: Dār al-Nafā’is, 2001)

Misāwī, Muhammad El-Ṭāhir, *The Meaning and Scope of al-Tafsir al-Maudhu’ī*, (t.tp. t.th)

Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Posdakarya)

Monib, Mohammad, dan Islah Bahrawi, *Islam, dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid* (Jakarta: Kompas-Gramedia, 2011)

Moqsith, Abd Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an* (Depok: Kata Kita, 2009)

Mu’jam al-Waṣīt, (Maktabah al-Syurūq al-Dauliyyah, 2005)

Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nubuwwah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīts*, (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 1996)

Muhammad Rawwās Qil’ah Jī wa Qanībī, *Mu’jam Lughah al-Fuqahā’*, (Bairut: Dār al-Nafā’is, 1996)

Muhammad, Abdul Aziz, *Syari’ah dan Tafsir Al-Quran: Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn ‘Asyur* (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008)

Munawar, Budhy Munawar, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2010)

Munir, Misbahul, *Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqāṣidi Ibn 'Asyūr* (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015)

Munjid fi al-Lughah wa al-'ālam (Bairut: Dār al-Masyriq, 1986)

Mustaqim, Abdul, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an* (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga)

-------, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), cet. ke-2

Muwaffaq Banī al-Marjah: Ṣahwah al-Rajul al-Marīd, (Kuwait: al-Nasyar al-Tauzī' wa al-'Ilān, 1984)

Na'īm (al), Abdullah Ahmad, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990)

-------, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati, (Bandung: Mizan, 2007)

Nanang Martono, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Grafindo Persada, 2010)

Nawawī (al), Abū Zakariyā Yahya b. Syarif b. Murai b. Hasan, *Kitāb Majmū: Syarah al-Muhadzzab li Syairāzī,* (Mesir: Qāhirah, al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th.)

Nawawī (al), Muhammad b. 'Umar al-Jāwī, *Marāh Labīd li Kasyf Ma'na al-Qur'an al-Majīd,* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1997)

Patella, Giuseppe, *Sul postmoderno: Per un postmodernisme della resistenza,* (Roma: Edizioni Studium, 1990)

Prasad, B Devi, *Content Analysis: A Method of Social Science Research, dalam ed. D.K. Lal Das dan Bhaskaran. Research Methods for Social Work* (New Delhi: Rawat, 2008)

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan *Nash*ional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008)

Qarāfī (al), Syihāb al-Dīn, *al-Furūq: Ma'a Hawāmisyihi* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1998)

Qaradawi (al), Yusuf, *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1968)

Qāsimī (al), Muhammad Jamāl al-Dīn, *Tafsīr al-Qāsimī: al-Musamma Mahāsin al-Ta'wīl* (t.tp, 1947)

Qawā'id al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī 'Ardan wa Dirāsatan wa Tahlilan (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000)

Qūjawī (al), Muhammad Muṣlih al-Dīn Muṣṭafa al-Hanafī, *Hāsyiah Muhyiddīn Syaikh Zadāh 'ala Tafsīr al-Qādhī al-Bhaidāwī*, (Bairut: Dār al-āb al-'Alamiyyah, 1999)

Qurtubī (al), Abū 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an wa al-Mubayyin limā Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayī al-Furqān,* (Bairut: Muassasah al-Risāah, 2006)

Qutub (al), Sayyid, *Ma'alim fī Ṭarīq,* (Beirtu: Dār al-Syurūq, 1979)

Quzuwainī (al), Najmuddīn 'Alī al-Kātibī, *Tahrīr al-Qawā'id al-Manṭiqiyyah li Qaṭb al-Dīn al-Rāzī fi Syarh al-Risālah al-Syamsiyyah* (Mansyurāt Bīdār, t.th.)

Rachman, Budhy Munawar, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2010)

Raisūnī (al), Ahmad, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyyah: Dirasāt fi Qadāyā al-Manhaj wa Qadāya al-Ṭatbīq* (London: al-Furqān Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Center, 2006)

-------, Ahmad, *Nadzariyyāt al-Maqāṣid 'Inda Imā al-Syāṭibī* (al-Ma'had al-'Alimi li Fikr al-Islamī, 1995)

Rasjidi, *Persoalan-persoalan Filsafat* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984)

Rāzī (al), Fakh al-Dīn, *al-Mahṣūl fi 'Ilmi al-Uṣūl* (Muassasah al-Risālah, 1997)

-------, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1981)

Ridha, Muhammad Rasyīd, *al-Wahyu Muḥammadiyyah* (Bairut: Maktabah Izzu al-Dīn, 1406 H)

-------, *Ḥuqūq al-Nisā' fi al-Islām* (Bairut: Maktabah al-Islamiyyah, 1404 H)

-------, *Tafsir al-Manār* (Mesir: al-Manār, 1349 H)

Ridwān al-Jamāl al-Atrasy dan *Nash*ywān 'Abduh Khāliq Qāid, *al-Juzur al-Tārikhiyyah li al-Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (Majallah al-Islam Fi Āsiā, 2011)

Rippin, Andrew, *Muslim: Their Religious Beliefs and Practices* (New York: Routledge, 1995)

Sa'dī (al), 'Abd al-Rahmān b. Nāsīr, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* (t.k.: al-Risālah, 2000)

Sa'īd, 'Abd al-Sattār Fathullah, *al-Madkhal ila Tafsīr al-Maudhū'ī* (Madinah: Dār al-Tauzī' wa al-*Nash*yr al-Islamiyyah, t.th.)

Sa'īd, Jaudat, *Sunan Taghyīr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrām*, (Bairut: Dār al-FIkr al-Mu'āsir, 1998)

-------, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abhāts fī al-Fikr al-Islāmī* (Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nasyar, 1997)

Saeed, Abdullah b., *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual, terj.* Ervan Murtawab (Bandung: Mizan, 2016)

Salām (al), Al-Izz Ibn 'Abd, *al-Qawā'id al-Ahkām fi Masālih al-Anām* (Bairut: Dār al-*Nash*yr, t.th.)

Ṣalībā (al), Jamīl, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Bairut, Dār al-Kitab al-Banānī, 1982)

Sam'ānī (al), Abū al-Mudzaffir, *Tafsir al-Qur'an* (Riyād: Dār al-Waṭan, 1997)

Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013)

-------, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994)

-------, *Tafsir Misbah,* (Bandung: Lentera Hati, 2009)

-------, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996)

Sodiqin, Ali, *Hukum Qiyas, Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010)

Subkī (al), 'Alī, *al-Ibhāj fī Syarh al-Minhāj* (Bairut: Dār al-Nasyar, 1983)

Sūsah (al), 'Abd al-Majīd Muhammad Ismā'īl, *Manhaj al-Taufīq wa al-Tarjīh Baina Mukhtalif al-Hadīts wa Atsāruhu fi al-Fiqh al-Islamiyyah*, (al-Qahirah, Madinah: Dār al-Nafā'is, 1992)

Suyūtī (al), Jalāl al-Dīr ‘Abd al-Rahman, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an* (Bairut: Dār Ibn Katsīr, 1996)

-------, *al-Asbāh wa al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furū’ FIqh al-Syāfi’ī* (Bairut: Dār al-Kitab al-‘Alamiyyah, 1983)

-------, *al-Dur al-Mantsūr al-Tafsīr bi al-Ma’tsūr*, (Qāhira: Markaz Hijr li Buhūts wa al-Dirāsāt al-‘Arabiyyah wa al-Isalāmiyyah, 2003)

Syakh (al), ‘Abd al-Rahman, *Fath al-Majīd Syarah Kitab al-Tawhīd* (Kairo: Mu’assasah Qurtubah, t.th.)

Syāṭibī (al), Ibrāhīm b. Mūsa b. Muhammad al-Lakhai al-Gharnāṭī Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt*, (Dār Ibn ‘Affān, t.th.)

Syaukānī (al), Muhammad b. ‘Alī b. Muhammad, *Fath al-Qadīr al-Jāmi’ baina Fānnī al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilmi al-Tafsīr*, (Bairut: Dār al-Ma’rifah, t.th.)

-------, *Irsyād al-Fuhūl ila Tahqīq al-Haq min ‘Ilm al-Uṣūl*, (Beritu: Dār al-Fikr, 1991)

Ṭabarī (al), *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’an*, (al-Qāhirah: Markaz al-Buhūts wa al-Dirāsāt al-‘Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2001)

Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum, Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004)

Ṭanṭawī (al), Muhammad Sayyidd, *al-Tafsīr al-Wasīt li Qur’an al-Karīm*, (al-Risālah, 1986)

Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani, *Islam dan Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan *Nash*ional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008)

Tustarī (al), Muhammad Sahal b. ‘Abdullah b. Yūnus b. ‘Īsa b. ‘Abdullah b. Rafī’, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Adzīm*, (Qāhirah: Dār al-Haram al-Turāts, 2004)

Waṣfī ‘Asyūr Abū Zaid, “al-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur’an al-Karīm,” Makalah Seminar Fahm al-Qur’an bain al-*Nash* wa al-Wāqī’, *Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amīr ‘Abd al-Qādir Aljazair*, 4- 5 Desember (2013)

-------, *Nahwu Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur’an al-Karīm Ru’yah Ta’sisiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur’an* (al-Ribāṭ: Mufakkarūn, t.th.)

-------, *Tafsir al-Maqāṣidi li Suwār al-Qur’an al-Karīm* (Kairo: 2013)

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Language Services, 1976)

Zabīdī (al), Muhammad b. Muhammad al-Husainī al-Murtadha, *Tāj al-‘Urūs min Jawāhir al-Qāmūs,* (al-Kuwait: al-Majlīs al-Waṭanī li Tsaqāfah wa al-Funūn wa al-Adāb, 1973)

Zāhir (al), b, ‘Awwād al-Lama’ī, *Dirāsāt fi Tafsīr al-Maudhū’ī li al-Qur’an al-Karīm* (al-Riyād: Maktabah al-Mulk Fahd al-Waṭaniyyah Atsnā’ al-*Nash*yar, 2008)

Zaidan, *Tarīkh Adab al-Lughah al-‘Arabiyyah*, (Mesir: Cairo, Dār al-Hilāl, t.th.)

Zamakhsyari (al), *al-Kasysyāf ‘an Haqā’iq Ghawāmidh al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl* (al-Riyād: Maktabah al-‘Abīkān, 1998)

Zarkasyī (al), Badr al-Dīn Muhammad b. ‘Abdullah al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’an* (Bairut: Dār al-Ma’rifah, 1957)

Zarqānī (al), Muhammad ‘Abd al-‘Adzīm, *Manāhil al-Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’an* (Bairut: Dār al-Kitab al-‘Alamiyyah, 1988)

Zuhailī (al), Wahbah, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī’ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009)

-------, *Uṣūl Fiqh Islāmī* (Damaskus : Dar al Fikr, 1986)

Jurnal

Aqraminas, D., “Kontribusi Jasser Auda dalam Kajian al-Qur’an: Interpretasi Berbasis Sistem,” *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. IV, No. 2, (2018)

Azra, Azyumardi, “Memahami Gejala Fundamentalisme”, *Jurnal llmu dan Kebudayaan: Ulumul Quran*, IV, No.3. (1992)

Budhiyono, “Politik Hukum Kebebasan Beragama dan Kepercayaan di Indonesia”, *Yustisia*, II, No. 2, (2013)

Ismail, Ilyas, “Pemikiran Islam Progresif: Dua Dekade Pemikiran dan Gerakan Jaringan Islam Liberal”, *Teologia,* Vol. 23, No. 2, (2012)

Kamarusdiana, “al-Qur’an dan Relasi Antar Umar Beragama: Diskursus Tentang Pendidikan Pluralisme Agama di Indonesia,” *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i,* V No. 3, (2018)

Kusmana, “Epistimologi Tafsir Maqasidi”, *Jurnal Mutawātir*, VI, No. 2, (2016)

Lukita Fahriana dan Lufaefi, “Konversi Agama dalam Masyarakat Plural: Upaya Merekat Persaudaraan Antarumat Beragama Di Indonesia,” *Ushuluna: Jurnalushuludin*, 4, No. 2 (2018)

Mahmud, Abdullah, “Tafsir Ayat-ayat Keberagaman Agama,” *Suhuf*, XXIX, No. 2, November, (2017)

Moqsith, Abd Ghazali, "Pandangan Ulama Konservatif dan Progresif tentang Tafsir Ayat Lā Ikrāh fī al-Dīn," *Islamica*, VIII, No. 1, (2013)

Radwan Jamal el-Atrash dan *Nash*hwan Abdo Khalid Qaid, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," *Jurnal Qur'anica: International Journal of Quranic Research* 5 (2013)

Saputro, M. Endy Saputro, "Alternatif Tren Studi al-Qur'an di Indonesia," *Al-Tahrir*, XI, No. 1 (2011)

Said, H. A. "Potret Studi al-Qur'an di Mata Orientalis," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3. No. 1, (2018) 22-41. Https://Doi.Org/10.32505/Tibyan.V3i1.474

Smith, J. Lodi, "Social investment and personality: A meta-analysis of the relationship of personality traits to investment in work, family, religion, and volunteerism," *Personality and Social Psychology Review*, I, No. 11, (2007)

Tahhān, Mahmud, "Mafhūm al-Tajdīd bain al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Ad'iyā' al-Tajdīd al-Mu'āṣirī," *Majallah al-Syarī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah Jāmi'ah al-Kuwait*, I, No. 1 (1983)

Tri Kurniati Amrilah dan Prasetyo Budi Widodo, "Religiusitas dan Pemaafan dalam Konflik Organisasi pada Aktivis Islam di Kampus Universitas Diponegoro," *Jurnal Empati*, IV, No. 4 (2015)

Qurrata A'yun dan Hasani Ahmad Said, "*Kalimatun Sawa'* dalam Perspektif Tafsir Nusantara", *Jurnal Afkarun,* Vol. 15, No. 1, (2019)

Website

http://www.alhabibali.com/writings-ar/.

http://www.jasserauda.net/portal/maqasid-al-shariah-perspektif-jasser-auda/?lang=id

https://www.nationsonline.org/oneworld/History/Algeria-history.htm. Lihat pula,

https://www.nu.or.id/post/read/103272/penjelasan-perumus-bahtsul-masail mu*nash*-nu-soal polemik-kafir

https://www.nu.or.id/post/read/75101/trilogi-ukhuwah-fondasi-pembangunanindonesia.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Dayu Aqraminas, M.Ag, M.H. dilahirkan di Bangko, Merangin Jambi. Pada tanggal 04 Juli 1997. Setelah menamatkan Madrasah Ibtidaiyyah Negeri di Bangko, Merangin Jambi, ia meneruskan pendidikannya ke Madrasah Tsanawiyyah al-Mujahadah Bangko, Merangin Jambi, dan melanjutkan Madrasah Aliyah di tempat yang sama. Ia juga melanjutkan studi di Pondok Pesantren Darul Falah Amtsilati Bangsi Jepara. Setelah menyelesaikan studi di Pondok Pesantren itu, ia melanjutkan ke Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta Stara 1 (S1) Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Selanjutnya ia meneruskan pendidikannya *double degree* di Program Magister Stara 2 (S2) Program Studi Tafsir Hadits Konsentrasi Tafsir di Fakultas Ushuludin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, dan Program Pasca Sarjana Ilmu Hukum Konsentrasi Hukum Tata Negara di Universitas Pamulang (UNPAM). Selain itu juga, ia menyelesaikan pendidikan non-formal di antaranya: Kursus Bahasa Arab di Lembaga Al-Farisi dan Al-Azhar Pare Kediri, Pelatihan Lajnah Pentashihan al-Qur'an.

Di samping itu, penulis juga giat membuat karya-karya tulis dalam bentuk makalah, penelitian, artikel, baik untuk kepentingan sendiri maupun untuk forum ilmiah lainnya. Salah

satunya berkontribusi dalam penulisan artikel di situs Nurwala.id (Pusat Kajian Akhlak & Tasawuf), dan penulisan jurnal dengan tema keislaman dan hukum.

معهد الإسلامية السلفية التربية المجاهدة

PONDOK PESANTREN SALAFIYAH TARBIYAH

Al-Mujahadah

Jl. Pattimura RT-38/RW-4 Pematang Kandis
Bangko – Merangin – Jambi – INDONESIA

Karya yang ditulis oleh Dayu Aqraminas ini sangat relavan menggunakan metodologi yang dibuat oleh Jasser Auda untuk membaca sejumlah ayat-ayat yang bisa problematis ketika dibaca secara sepihak, baik itu harfiah-skriptualis maupun tendensi terhadap konteks liberalis berdasarkan metodologi lama. Penggunaan metodologi ini cukup memberikan prospek yang baik untuk mengembangkan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad SAW.

—Dr. Abdul Moqsith Ghazali, M.A
(LBM PBNU dan Dosen UIN Jakarta)

Penyelesaian problem pluralitas umat beragama berdasarkan nash-nash sampai saat ini masih diperdebatkan. Kesalahan ini disebabkan, seorang pengkaji masih terkurung dalam memahami ayat secara teks dan konteks. Pada ranah ini, penulis buku ini menghidangkan tawaran tafsir maqāsidī Jasser Auda yang menelusuri ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan tujuan ayat melalui pendekatan sistem. Hadirnya buku ini semoga mengisi ruang kosong sekaligus memperkaya dan meramaikan khazanah kajian tafsir maqāsidī di dunia luar khususnya di Indonesia. Sehingga, buku ini sangat penting bagi pengkaji syariah dan lebih khusus Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

—Dr. Hasani Ahmad Said, M.A
(Penulis Buku Keislaman dan Dosen UIN Jakarta)

Penulis buku ini telah mampu memahami teori maqāsidī yang disampaikan oleh Jasser Auda, dengan bahasa-bahasa yang sangat mudah dipahami oleh para pembaca. Bahkan penulis buku ini telah melewati teori maqāsidī Jasser Auda ini dengan mengaktualisasikan dalam ayat-ayat alquran khususnya tentang pluralitas umat beragama. Bagi yang ingin mengetahui langkah awal teori maqāsidī Jasser Auda, buku ini direkomendasikan sekali untuk dibaca. Semoga buku ini bermanfaat bagi para peminat tafsir maqāsidī dan menjadi buku yang ditunggu-tunggu untuk tulisan selanjutnya mengenai tafsir maqasidi terutama Jasser Auda.

—Dr. M. Suryadinata, M.A
(Dosen UIN Jakarta)

MILENIA

PUSTAKA MILENIA
Jln Jagakarsa Raya No. 59
Jagakarsa, Jakarta Selatan, 12620
E-mail: redaksi@harakatuna.com